CUADERNOS

HISPANOAMERICANOS

Z-1
Cuadernos Hispanoamericanos
[2ª colección]



MADRID 28
ABRIL, 1952

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

Curtius (Ernst Robert): *Alemania y el pensamiento español actual* ... 3
Koninck (Charles de): *El bien común y la primacía* ... 21
Gil Benumeya (Rodolfo): *Sentido y formación de las nuevas nacionalidades en el Mundo Arabe* ... 32
Soto (Lucio R.): *El «Martín Fierro» y su valoración* ... 40
Benito Ruano (Eloy): *Medievalismo y modernidad en el reinado de los Reyes Católicos* ... 58
Fortún (Julia Elena): *Notas sobre el folklore boliviano* ... 70
Pujals (Esteban): *Interpretación romántica de la naturaleza en Byron* 79

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Sánchez Mazas (Miguel): *Las ciencias y la filosofía marxista* ... 95
Basave (Agustín): *Significado de la Hispanidad* ... 100
L. Aranguren (José Luis): *La traducción española de «Sein und Zeit»* 102
Agulla (Juan Carlos): *Humanización y maquinismo* ... 108
Lizcano (Manuel): *A remo hacia las Indias* ... 110
Morales (Rafael): *La poesía de Vicente Aleixandre* ... 115
Salinas (Tomás): *Primer Congreso Hispano-luso-americano penal y penitenciario* ... 117
Casamayor (Enrique): *Una visión crítica del pensamiento europeo moderno* ... 119

ASTERISCOS.—*Mr. Mead y la literatura en el mundo hispánico* (123).—*Del taller de Alfonso Reyes* (124).—*Una «nueva ley» para el teatro italiano* (125).—*¿Para qué sirve un Colegio Mayor?* (126).—*El lector atento* ... 127

Portada y dibujos del pintor español Ricardo Zamorano Molina.—En las páginas de color, sección «¿Adónde va Hispanoamérica?», los trabajos «Contactos psicológicos y políticos de Estados Unidos con Iberoamérica», de Antonio Carro Martínez, y «Sobre lo hispánico», de José María Souviron.



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

ALEMANIA Y EL PENSAMIENTO ESPAÑOL ACTUAL

POR

ERNST ROBERT CURTIUS

Lo mismo que hace treinta años, Alemania vive hoy el problema de reparar nuevamente el gran aparato material y económico de su *dasein*. Para ello contamos con excelentes técnicos y especialistas. Porque no en vano somos el pueblo de los especialistas. Pero nada nos cabe hacer por la mejora de los daños de guerra materiales. También en materia intelectual urge un inmenso trabajo de reparaciones. La devastación de nuestra cultura no se inició con la segunda guerra mundial, sino en 1933. En consecuencia, la generación de los que hoy cuentan con treinta años nada, absolutamente nada saben de una vida cultural funcionando normalmente. La cultura, como la electricidad, necesita tendidos de línea, contactos, transformadores. Pero siendo una energía espiritual, necesita también de un sistema mecánico muy complicado y sensible. ¿Se reflexiona hoy en Alemania sobre cómo se reparará este sistema? Para dar solución al conflicto, ¿disponemos por igual de un grupo de excelentes especialistas? Seamos sinceros y contestémonos negativamente. Entonces, ¿adónde fueron a parar los especialistas de 1933 a 1945? No a las escuelas superiores, ni a las universidades, ni a la prensa amordazada, ni a la literatura fácil. ¿Se les encontrará hoy en los innumerables diarios cuyo discurso ensordece el vacío interior de Alemania? Los «semanarios culturales» de nuestras ciudades, las representaciones de nuestros teatros y salas de

Publicamos en este número, en versión castellana de Enrique Casamayor, un estudio que el crítico alemán Ernst Robert Curtius ha dedicado a la repercusión del pensamiento Glosófico español contemporáneo en la Alemania de la posguerra. Fué escrito en 1949 y publicado, con otros estudios, en Kritische Essays zur europäischen Literatur *(1950), y se traduce y publica con autorización expresa del autor y de A. Francke Ag. Verlag, de Berna.*

concierto, las estrepitosas conmemoraciones de toda índole no pueden curar los males espantosos de los últimos dieciséis años. Todos ellos son sencillamente síntoma de un general desgobierno y ocultan el peligro de que nos demos por satisfechos con una cultura de relumbrón, como en los tiempos del antiguo régimen. Esta falsa cultura, organizada oficialmente, florece en la Alemania actual. Tal es una de las razones por las que actualizamos hoy las ideas de José Ortega y Gasset.

Y aún se dan otras razones.

En 1916, Ortega escribía:

«Sí: es una guerra triste, no sólo una guerra cruel. Los franceses cumplen tristemente con su obligación sea dicho en su honor. Pero yo preferiría que el cumplimiento del deber tomase un aire más alegre. ¡Qué le voy a hacer! Desconfío del heroísmo triste.

Los alemanes combaten también tristemente, aunque en ellos tome otro cariz la tristeza. Combaten con saña, con prisa—y perdóneseme la ingenuidad—, con un excesivo afán de vencer.

¿Es tan ingenuo esto que digo como a primera vista parece? Al Estado alemán le acontece en esta lucha lo mismo que a los libros alemanes donde se ensaya la teoría de la guerra: que si la guerra se pierde, no sirve de nada cuanto ha hecho aquél ni cuantos han dicho éstos. Y conviene servir para todo. Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido. Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida.»

Son frases incisivas, agudas, terapéuticas, y juicios tanto menos agradables a vencedores y vencidos como en definitiva a los neutrales, fiados tranquilamente de las ventajas de su neutralidad. Esta posición de Ortega habla en realidad de su espíritu de independencia. La derrota es una prueba como todo suceder histórico. La reacción de una nación y de un individuo ante esta prueba es decisiva. Algunos reaccionan con amargura, como Francia en 1871 y la Alemania «nacional» en 1919. Tal reacción sólo puede conducir a un voluntario

envenenamiento del organismo popular. La opinión pública de nuestra Alemania de hoy reacciona más con autoconmiseración, lo cual es débil y feminoide. Es hombre quien en la derrota sabe dar cara a lo que la vida puede dar. Esta reacción es fecunda, puesto que brinda nuevos problemas y descarga los vigores de la voluntad. Tomar la vida como problema, como un nuevo problema en cada circunstancia: tal es uno de los fundamentos del pensamiento filosófico orteguiano.

Con este bagaje he de volver al tema de la reorganización del sistema de la cultura intelectual. Una devastación cultural que viene produciéndose sistemáticamente a través de doce años no puede neutralizarse en cuatro o cinco. Se precisaría un vasto trabajo de dedicación absoluta para no conseguirlo en una década. Se lograría únicamente conectando de nuevo con el mundo de 1933, o sea con un tiempo casi perdido en el pasado.

La cultura intelectual es una continuidad vital que abarca siglos y milenios. Es un error creer que esta cultura pueda reconstruirse partiendo del desmedrado repertorio presente: un presente incurable, empobrecido y devastado. Debemos apuntalar nuestros rasgados muros con el pasado. «El olvido del pasado—dijo Ortega en un decidido libro de 1942—conduce al resultado que hoy convivimos: la recaída del hombre en la barbarie.» Pero existe y podemos disponer de una tradición intelectual europea. Debemos rebuscar la entrada que nos conduzca a ella, pues la tradición es más importante y efectiva que cualquier pedagogía y que cualquier experimento.

Ortega tenía muchos lectores en la Alemania del año 20, pues encontraban en él el análisis cronológico de nuestras masas, el diagnóstico de nuestra situación espiritual. En este pensador la filosofía toma contacto con la realidad de nuestro *dasein*.

La filosofía se nos presenta como una ciencia que se puede estudiar en las universidades. Es una especialidad. Es una profesión. Y hay hombres que se ocupan oficialmente con la filosofía, y con frecuencia, durante toda una vida. ¿Es ésta la

única forma existencial de la filosofía? ¿No podemos dudar de que sea así? ¿Cuáles fueron nuestras experiencias personales de esta forma socialmente ordenada e invulnerable de la filosofía? Yo quisiera ver al estudiante alemán que no hubiera pasado por la prueba del *Fausto*, de Goethe: *Habe nun, ach! Philosophie durchaus studiert mit heissem Bemühn. Da steh ich nun, ich armer Tor* («Ay de mí! Estudiar toda la filosofía con ardiente trabajo. Tal es mi suerte de hoy, pobre insensato»). Todo lo hemos perdido. ¡Con cuánta esperanza fuimos a nuestra primera clase de filosofía! Y ¡con cuánto desengaño hemos regresado! Así tiene que suceder si la filosofía sirve de objeto de enseñanza y de asignatura de examen.

Pero no siempre fué así. Cuando Sócrates conversaba con la juventud en las plazas atenienses, interrogándolas copiosamente con amistosa ironía, la filosofía era algo bien distinto. Era vida. Una forma de la vida que se aclaraba en la pregunta y en el pensar. Era la filosofía *in statu nascendi*, sin dejar de ser omnisciente. Sócrates reconoció, desafiante, que no sabía nada.

¿Por qué obró Sócrates tan apasionadamente? Porque habló de los problemas que concernían a la dirección de la vida y porque estos problemas le quemaban en las manos. Pudo hablar del tema en las orgías nocturnas y tener los oídos pendientes de sus propios labios. Nosotros nos apasionaremos en la medida en que el orador se apasione. Debe haber una vibración en él que se nos comunique. El verdadero filosofar arraiga en un vital entusiasmo, pues nace de un nuevo contacto con la vida: de un contacto delirante. Concedo la palabra a Ortega: «Considero a la filosofía como la ciencia general del amor. Dentro del cosmos espiritual, ella representa el impulso más fuerte de toda alianza.» Ortega acude seguidamente a una atrevida metáfora: «El instinto sexual—dice—parece consistir en una subitánea descarga de energía nerviosa... De forma análoga, la filosofía es una descarga subitánea de la actividad mental.» En los ritmos del pensar se consuma una progresiva iluminación que culminó con Platón,

con Hegel, en un alumbramiento explosivo. De una fórmula mental se derrama una inmensa luz sobre la ancha perspectiva del cosmos. Quizá esta fórmula se manifieste como falsa. Quizá todas las fórmulas sean falsas. Pero la filosofía resurge siempre de nuevo de entre sus ruinas como eterno impulso espiritual.

Una de las sorpresas de que fué tan rico el mundo intelectual de 1920 estriba en el hecho de que fuera un español quien nos haya regalado nuevamente el entusiasmo del filosofar vital. España es un país que en su época de esplendor, en en los siglos XVI y XVII, dió poetas y pintores soberanos, y notables teólogos y filósofos; pero cuando el señorío mundial de España se hundió ante la ofensiva francesa—bajo Luis XIV—, se apagó también la fuerza creadora cultural del país. España se divorció política y espiritualmente de Europa. Se hizo provinciana, siendo descubierta por el europeo romántico como figura pintoresca. Y así continuó a lo largo de todo el siglo XIX. España fué el país de la Alhambra y de las corridas de toros, el país de la ópera *Carmen*. Pero en 1900 comienza el despertar del espíritu español. El renovador de la pintura actual es el español Picasso, que nace en 1881, y Ortega, en 1883.

El despertar cultural de España es uno de los pocos procesos satisfactorios del siglo XX, y no carece de significación. El castellano es un idioma universal con gran esfera de irradiación en Sudamérica. Los libros de Ortega aparecieron simultáneamente en Buenos Aires y en Madrid.

España tuvo la fortuna de no ser alcanzada por la primera guerra mundial, derivándose de ello una cierta ventaja económica. Hacia 1930, Madrid era una encantadora mezcla de lujo ultramoderno y de pátina histórica. Una *élite* de la sociedad española se abrió a nuevas formas de vida y a nuevas ideas. La *Revista de Occidente*, publicada por Ortega, tomó sobre sí el abasto de ideas modernas, comunicando lo mejor de la creación extranjera. Pero el Madrid elegante continuó en la ruda altiplanicie castellana. Una montaña rocosa, alta y azul, cierra

el horizonte, y a sus pies se asienta el gris burgo divino y real del monasterio escurialense a mil metros sobre el nivel del mar. Es la austera ensoñación de Felipe II hecha granito. En la explanada anterior del inmenso frontispicio, un Ortega de dieciocho años se ocupó en deambular de un extremo a otro y en estudiar a Kant. En 1906 estuvo en Berlín; y en 1913, él y yo nos encontramos en Marburg como alumnos del gran neokantiano Hermann Cohen. Con ocasión del aniversario de Goethe, en 1932, Ortega escribe sobre Weimar y Jena y se entusiasma con todo lo que la Universidad de Jena significó entre 1790 y 1825: una «fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales». «A miles de kilómetros de distancia, y muchos más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una alta altiplanicie mediterránea, a ochocientos metros sobre el nivel del mar—la altura media africana—, no puedo oír ese nombre sin estremecerme.»

El choque del sol mediterráneo con el clima nórdico alemán—y la fecunda tensión de este choque—es una de las premisas biológicas para la obra espiritual orteguiana. Uno de los problemas que Ortega ha localizado y resuelto fué el de «enriquecer el espíritu español con el torrente del acervo del pensamiento germánico». Pero Ortega no es, ciertamente, un simple universitario, injerto o secuencia de la filosofía alemana, sino que ha hecho suyo el estímulo filosófico que va de Leibniz a Husserl, de Kant a Scheler, dicho sea en el sentido filosófico que doy a tal estímulo. El estímulo provoca una reacción, una respuesta del sistema vegetativo. El pensamiento de Ortega se ha enfrentado consigo mismo a través de su colisión con el mundo del pensamiento alemán. Todo filósofo puro nace de una intuición original que se le revela como cometido suyo. Es un pensamiento germinal que se desarrolla conceptualmente y se robustece en la oposición. La filosofía alemana ha representado este papel de revulsivo para el joven Ortega, el celtíbero de El Escorial.

Entre las razas conocidas, la celtibérica es la más antigua de la Península Pirenaica, ya que nada sabemos de los pueblos

trogloditas que crearon las pinturas cavernarias de Altamira. Los iberos vinieron probablemente de Africa del Norte y entroncaban con los berberiscos. Con ellos se mezclaron los celtas, que procedían del Norte. Luego, más tarde, llegaron los fenicios y los griegos, como colonizadores, comerciantes y fundadores de ciudades; como conquistadores, los romanos, los vándalos, los godos y los árabes. Pero todos ellos fueron, por así decirlo, extranjeros. Los celtíberos son autóctonos. Los historiadores de la antigüedad informan de ellos que eran el único pueblo que adoraba a la muerte. Un corte a lo largo de la cultura española mostraría una múltiple estratificación, a la manera como se superponen unas sobre otras las capas del tronco de un árbol. Pero la más profunda, la más duradera, es la celtibérica. Es la piedra fundamental de España, la cual se aparece primeramente en cuanto el español indaga la raíz de su esencia. Preeuropea, nihilista, salvaje, todo suena armoniosamente cuando Ortega muestra su celtiberismo. Muchas de las páginas más brillantes de la obra orteguiana se dedican al análisis de España. Se las puede encontrar recopiladas en un tomo que en la versión alemana lleva por título *Stern und Unstern. Gedanken über Spanien Landschaft und Geschichte*. Cuando se profundiza en este libro uno se cree rodando en coche por las soberbias autopistas de España. Se reconoce la cambiante semblanza de la tierra española y se percibe el oportuno comentario de Ortega, una característica huidiza en una concatenación de fórmulas iluminadoras como relámpagos.

Pero Ortega es un estilista de elegancia deslumbradora y de plenitud colorista. Tanto si habla de Andalucía o de la mujer argentina, como del campo de golf madrileño o de un restaurante en Biarritz, sus frases se lanzan como flechas hasta dar exactamente en el blanco. Tenemos la sensación de ver todas las cosas por primera vez, viéndolas de inmediato en su auténtica claridad. Las cosas del cosmos precisan sus formas, hasta quedar preñadas de su propia esencia. El arte

verbal orteguiano podría mostrarse como modelo de universales características.

Este arte es prosa del conocimiento, y su forma, el artículo periodístico o el ensayo. Un escándalo para los filósofos oficiales. Ortega les ha replicado con estas palabras: «El artículo periodístico y de revista es hoy una forma nada superflua del espíritu, y quien lo menosprecia pedantemente no tiene la menor idea del papel que hoy desempeña en la Historia». Los primeros libros de Ortega son reflexiones sobre hombres, libros, cuadros, paisajes. Pero si los objetos son diferentes, el estímulo es igual siempre: un amor espiritual por el cosmos, un *amor intellectualis*. Y la meta es la misma: llevar todas estas cosas, por el camino más corto, a la plenitud de su alcance.

Estas obras de juventud irradian un entusiasmo claro y viril. La plenitud de la vida y del cosmos se revela a la mirada, brilla arrebatadamente. Pero la energía del pensamiento, la seguridad del acuñado lingüístico superan a todo lo anterior. La suerte del pensador es la suerte cinegética. Perseguir la pieza hasta darle muerte. Un halo solemne circunda a estos libros. El pensador de los treinta años contempla el despunte de una nueva edad que será más rica y compleja, más sana y pura, abriendo infinitas posibilidades a la aventura espiritual.

Plenitud de la posibilidad de una vivencia, pero magnificada por el señorío del pensamiento. El punto en que se encuentran y cortan vitalidad y razón es el centro creador de la filosofía orteguiana. Es aquí donde se produce el contacto, donde destellan las chispas, el punto de incandescencia en que se hacinan los rayos invasores. Es el lugar de las tensiones y de las resoluciones.

Intentemos aclarar este problema ante nuestros ojos. Un sencillo ejemplo puede servirnos de orientación: En un tomo de los Escritos, de Ortega, se encuentra una carta a un joven universitario argentino. Dice así:

«La impresión que una generación nueva produce sólo es

por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira—¿por qué no decirlo?—más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reúne esta pareja de calidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna—sin la cual, la fuerza se desagrega y volatiliza—: por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas...

... Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré con ustedes y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan en ella a ocuparse en las cosas llamadas «serias»—política, reforma del mundo—es, deliberada o indeliberadamente, dañino. Porque esas cosas serán todo lo «serias» que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo «serio» es lo importante y esencial.»

A la comedida dignidad de las llamadas cosas serias, Ortega contrapone el concepto de juego en sentido deportivo. No se nos está permitido practicar malamente una actividad a la que estamos obligados, sin sentirnos avergonzados de ello. Pero un juego, en lo posible, debe jugarse bien. «Precisamente porque le falta la gravedad exterior, porque le falta la violencia.» La matemática, la moral y la filosofía son ejemplos relevantes de esta índole.

En la fuerza vital y en la disciplina interior encontramos la exigible síntesis de vida y razón en la forma elemental de un hito para la juventud universitaria. Claro que sólo para los argentinos.

Tomemos otro caso: un proceso de grandes proporciones históricas. ¿Cómo pudo nacer la polaridad vida-razón, tema del pensamiento orteguiano? No cabe duda de que es necesaria una doble fe en la razón y en la vida. Esta forma ambivalente de una creencia, rechazada por la revelación religiosa, es de fecha más bien próxima. La filosofía cristiana de la Edad Media fué una compensación entre razón y revelación. Pero hacia 1600 la razón se hace autónoma. Dos grandes pensadores se incorporan al proceso: Galileo y Descartes. Y comienza la época de la historia de la filosofía señalada como la del gran sistema racionalista. El racionalismo es la actitud mental del mundo moderno. Pero ya Goethe se ha situado por fuera del racionalismo, porque es—según expresión de Ortega—el primer descubridor de los valores inmanentes de la vida. El segundo es Nietzsche. «A él le agradecemos uno de los más fecundos descubrimientos que se hicieron en nuestra época: la diferenciación entre vida ascendente y vida descendente, entre vida lograda y vida frustrada.» Con ello el racionalismo ha traspuesto su cumbre. Los europeos comienzan a dudar del prestigio valorativo de la razón y reniegan del racionalismo, es decir, de una actividad mental que valora la fe como una verdad absoluta para respetar la plenitud de la vida. El racionalismo avanza en sentido contrario: renuncia a la vida para salvar a la verdad. Ortega mantiene esta oposición, pero la supera mediante una nueva actitud. Y así como no puede satisfacerle un *dasein* humano del cual esté alejado el órgano de la razón, tanto menos le satisfará una verdad que rehuye la corriente de la vida. No existe espiritualidad sin vitalidad. De otra parte, al vida—como Simmel vió justamente—consiste precisamente en ser más que vida, y lleva a cabo una importante función. Las dos potencias, razón y vida, no deben ser utilizadas en contraposición. Un doble imperativo se nos presenta: la vida ha de ser espiritual, pero el espíritu ha de ser viviente. Con otras palabras: la cultura es valedera solamente en la medida en que se la vive. La mera profesión cultural no tiene valor alguno, ni lo tiene tampoco

la simple creencia en una cultura a la que se le circunda de religiosa veneración, degenerando esta fe, muy posiblemente, en beatería cultural. El tema de nuestro tiempo consiste en ordenar la razón en la biología. La razón pura debe sustituirse por la razón vital.

Desde el efecto galvanizante de Bergson, se ha dado una larga serie de filosofías de valor muy diverso, que se llaman filosofías de la vida. Es cierto que no pudieron crear un pensamiento conceptual, pero, cuando no lo superaron, le situaron a su vera a la intuición, a la visión íntima y a algo semejante a las fuentes del conocimiento.

La filosofía orteguiana nada tiene que ver con estas filosofías de la vida. Ortega se asegura en la rigurosa disciplina conceptual y se mantiene en la razón, pero intentando construir en ello lo vital, fomentando una razón vital que en él aparece como una nueva dimensión racional. Ortega defiende esta instancia con el máximo rigor, y con idéntica rigurosidad se vuelve contra todas las directrices filosóficas que prosperaron en los últimos decenios—por ejemplo, contra la fenomenología de Husserl y Scheler, pero también contra la filosofía existencial de Heidegger. Yo no sé si Ortega ha conseguido o conseguirá fundamentar, desarrollar y defender victoriosamente el sistema de la razón vital. Yo no querría ni podría vivir sin filosofía, pero no soy filósofo ni lo quiero ser. Soy historiador y crítico. Mi objeto es la literatura, y a ella pertenece también la literatura filosófica. Mi razón vital me obliga al papel de comentador. Y partiendo de este punto de vista, sigo con apasionado interés las curvas ideológicas del pensamiento orteguiano.

Algunos libros de Ortega se han reeditado en Alemania, incluso durante la segunda guerra mundial. Pero, cotejados con el texto original, se advierte que de ellos han sido eliminados ciertos párrafos que no agradaban a la Alemania de los tiempos de su primera edición. En cierta ocasión habla Ortega de «la bestialidad de nuestro tiempo», sin parigual en el pasado. El texto no se pudo publicar en la Alemania de 1943, aunque

ya Grillparzer hubiera acuñado la trayectoria del siglo XIX en el siguiente *slogan*: «De la humanidad, sobre la nacionalidad, hacia la bestialidad». Desde 1944 a 1948 estuvimos aislados de España intelectual y postalmente. Sin embargo, todavía llegaba aquí algún que otro nuevo libro de Ortega, procedente de Suiza o de los Estados Unidos. Pero aún tuvo que transcurrir algún tiempo hasta que hayamos podido leer su producción literaria de los últimos años.

La polaridad razón-vida había determinado el pensamiento del joven Ortega. Pero en 1929 conoce los escritos de Wilhelm Dilthey, y emplea cuatro años en su estudio. Este retardado encuentro con Dilthey le ha costado a Ortega—según él mismo nos dice—diez años de su vida. Esta frase la entiendo así: Ortega encontró en Dilthey una meditación históricofilosófica del mundo espiritual que le hubiera ahorrado muchos rodeos. El artículo sobre Dilthey data de 1933. En el mismo año aparece un trabajo: *Sobre la esencia de las crisis históricas*. En 1935 le sigue otro sobre *La historia como sistema*. En otras palabras: la filosofía de Ortega se vuelve hacia un nuevo y gran tema: la historia. En el lugar de la razón vital se asienta la razón histórica. En esencia se trata de lo mismo; sólo la perspectiva es diferente.

La vida, nuestra vida y la ajena, nos es dada inmediatamente, y se deja observar, experimentar, sentir y lograr. Pero jamás penetra por completo en el pensar. Lo concreto contrapone a la abstracción una resistencia insuperable. Lo mismo ocurre con la historia, que es el reino del acontecer contingente. Es contingencia que nazca un Napoleón. Y es contingencia que Córcega sea vendida a Francia por los genoveses en 1768, de tal modo que Napoleón nazca francés. El historiador, más tarde, puede intentar construir un cuadro posible a partir de los eventuales acontecimientos históricos.

Con ello se ha querido señalar a la historia con el estigma del sinsentido. La inmensa materia del pasado debe estructurarse y compendiarse. En la Antigüedad postclásica (*Spätantike*) y en el Medievo se utilizó la sucesión de cuatro Imperios

universales, de los cuales fué el último el romano. Este encadenamiento histórico fué sustituído más tarde por la insatisfactoria división en Antigüedad, Medievo y Edad Moderna. Spengler y—con método mejorado—Toynbee han señalado a la Historia como sujeto del acontecer histórico. La doctrina histórica de Toynbee es la síntesis más reciente y expresiva que poseemos, y en su camino la materia histórica puede superarse, y contenerse la contingencia del suceder. Pero no se puede comprobar que el curso histórico posea una necesidad lógica. Hegel lo intentó, y por cierto profundamente, pero le hubiera sido precisa para tal fin la creación de una nueva lógica en que los conceptos estuvieran dotados de movimiento. Y este sistema lógico es a veces inferior a la dinámica de la Historia. Tal es el reproche orteguiano. El mismo repite por todos los medios la intentona de Hegel. La Historia, no la Física, es para Ortega realidad fundamental. Las estrellas, las plantas y los animales tienen naturaleza. El hombre no tiene naturaleza, sino historia. Por lo que el problema del pensar es elevar la historia a sistema. La evolución del hombre no es únicamente variación, sino también crecimiento. Cada etapa guarda en sí todas las anteriores. Por lo cual, el hombre se entiende sólo si él mismo entiende el pasado en toda su integridad. La Historia es, o debe ser, un saber sistemático de la realidad fundamental que es mi vida. Pero toda actividad intelectual que nos comunique con la realidad es razón, por lo cual la Historia debe ser una ciencia racional. Si consuma su obra, tendrá el significado de una «nueva revelación».

Son estos pensamiento de gran osadía. Son pensamientos utópicos, pero Ortega no quiere hacerlos valer como objeción.

Volvámonos atrás. El principio filosófico del cual parte Ortega es la situación fundamental del hombre. Si yo me pregunto por mis hallazgos de hombre que piensa, ésta debe ser la respuesta: yo soy yo y mi circunstancia. Toda realidad que no es la de mi vida es realidad secundaria. Mi vida se compone de aquello que yo veo como necesario para existir en un determinado mundo ambiente o situación, en una determina-

da «circunstancia», como dice Ortega. No se da la vida *in abstracto*. Yo no me encuentro solamente como conciencia pensante, según ha enseñado el idealismo desde Descartes. Antes bien, se llama vida a ser prisionero de un entorno invariable. Se vive aquí y ahora. En este sentido, vida es actualidad absoluta, ligada en un punto individual del espacio y del tiempo. Todo cuanto yo hago está determinado por esta situación previa. Y mi vida consiste en aquello que yo hago. Se es lo que se hace. En todo momento nos encontramos ante la necesidad de decidir lo que queremos hacer. Entre las posibilidades del obrar, el hombre tiene que elegir aquellas que él entiende por propio problema. El hombre es su propio problema. Pero la mayoría de los hombres huyen de este problema porque es incómodo, y equivocan su ser y lo falsean. El hombre puro realiza el proyecto que lleva en sí.

Para Ortega, la primera instancia moral es la de la sinceridad, y la acepta con una incondicionalidad llevada a la última consecuencia. Debe desecharse cuanto yo no pueda afirmar sinceramente de mi personal sentimiento de la vida. No se dan muestras perdurables. No hay clásicos. «Una estatua griega—dice Ortega—me parece perfecta, pero esta perfección griega me deja descontento. Y esto que a mí me sucede le sucede a todo el mundo, aunque casi nadie acierte a ver que le sucede. Los clásicos ejercen un rudo terrorismo sobre las pobres almas de hoy, tan inseguras de sí mismas... La vida clásica se compone de tópicos (1).

Son frases que suenan incisivas, incontrovertibles. Cabría decir que el celtíbero habla por ellas cuando se recuerda al Ortega metafísico.

---

(1) «La vida se compone de tópicos»—*topos* es la expresión griega para el lugar común— Se da un tópico retórico y un tópico filosófico. La primera enciclopedia de la Edad Media, la *Etymologiae*, del Obispo Isidoro de Sevilla († 636), define el tópico como «obra de admirable valor fecundante» (*Mirabile plane genus operis*). Sobre el tópico puede hallarse algo en mi libro *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. En inglés, *topic* se ha desteñido hasta la acepción de «objeto conversacional».

Ya en sus primeros escritos Ortega había criticado la fe en la cultura y la beatería cultural del mundo moderno. Pero, no obstante, ya por entonces estaba muy interesado en el movimiento literario de la actualidad. Ha escrito sobre Proust y también sobre Góngora, cuyo centenario de 1927 fué tan importante para la crítica española moderna. Pero, en general, se aprecian síntomas de un apartamiento de la literatura que se hizo patente en 1932, en un estudio, muchas veces citado, sobre Goethe y contra Goethe. Ortega adopta igualmente una postura crítica frente a la literatura francesa, que es—dice—literatura «normal», pero—como todo lo normal—sin cumbre ni sima. Pascal le es sospechoso. «Hace tiempo—escribe en 1937—que he aprendido a ponerme en guardia cuando oigo a alguien citar a Pascal. Es una medida de precaución elemental e higiénica.» Por otra parte, Rousseau, con su demencial doctrina sobre la bondad natural del hombre, ha pervertido siglo y medio de historia europea, hasta que, tras infinitas catástrofes (que quizá no han terminado), hemos aprendido a redescubrir esta simple verdad, conocida de casi todos los siglos anteriores, esto es, que el hombre, de puertas afuera, es un animal de costumbres (2).

Ortega se ha expresado también sobre Paul Valéry con mordiente agudeza. Así son algunos de los juicios orteguianos acerca de la literatura francesa. Desde hace tres siglos, Francia ha creído ser—quizá con razón—el país donde mejor se escribía. Pero «ha tardado mucho tiempo en persuadirse de que hoy en día ya no es posible vivir de literatura».

Los filósofos han sido siempre—si ellos mismos se juzgan bien—antagonistas de los poetas. Los presocráticos renegaron de Homero, y Platón quiso desterrar de su ciudad a los poetas. Por su parte, Ortega ha declarado: «Nos hemos acostumbrado a hablar de la poesía sin gran *pathos*. Si se dice que no es ocupación seria, solamente se nos enojan los poetas». En

---

(2) He de añadir que esta verdad fué descubierta por Bías de Priene, uno de los siete sabios, pero parece haberse perdido para la filosofía posterior.

Alemania se dan también casos de que grandes poetas hayan sido llamados al orden por filósofos. Así debe ser, ya que a la filosofía le es peculiar una gran intolerancia. A su esencia corresponde que sólo ella misma pueda tomarse en serio. Pero el filósofo encuentra la poesía como contenido cósmico, y debe separarse de ella. Quisiera imaginar un chispeante ensayo de Ortega en que se estudiara el proceso literario. Su *Meditación de la técnica* se abre con las siguientes frases:

«Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica. Siempre he considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores, y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta. *On ne doit écrire que pour faire connaître la vérité,* decía Malebranche, volviendo la espalda a la literatura. Hace mucho tiempo, dándose o no cuenta de ello, el hombre occidental no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes.»

Toda filosofía formula una exigencia totalitaria. Pero nosotros podemos respetar solamente aquella filosofía que sabe tal exigencia y la dice. Esta expectación se cumple en Ortega. La filosofía—escribe—posee una acometividad, esencial en ella, y que vive en manifiesta oposición con el pacífico acomodado que acepta el gremio filosófico en su función literal. Por lo general, los filósofos son demasiado corteses para hablar claro sobre este punto. Pero la existencia de la filosofía misma significa una duradera e inconciliable ofensa para el resto de la humanidad, puesto que da a entender que el hombre sin filosofía apenas es otra cosa que un animal. Donde no reina la filosofía, dominan las tinieblas. Todos nosotros, los que no filosofamos, malgastamos nuestro *dasein* en una especie de estado crepuscular.

Dura sentencia; pero la sabremos soportar. Todavía no se

ha demostrado que deban filosofar todos los hombres. En cierta ocasión, criticando la ciencia natural moderna, Ortega habló del «terrorismo de los laboratorios». Podríamos replicarle, ahora, que él enseña un terrorismo de ideas claras. Este espectáculo se nos ofrece con rareza, pues tiene algo de arrebatador, como todo proceso en que el pensamiento sostiene una posición extrema.

Demos todavía algunos pasos más por el conocimiento filosófico, convoyados por Ortega. Problema inicial de Ortega fué el antagonismo vida-razón, y su fórmula resolutiva, el concepto de razón vital. La vida inmediata se manifiesta, pues, como un aspecto de la Historia. El tema se convertía seguidamente en sistema de la razón vital. Pero, ¿qué lugar corresponde a la ciencia natural en el pensar humano? ¿Cuál es el mundo de la física? ¿Concibe este mundo la realidad de nuestro *dasein?* De ningún modo. La física es un sistema conceptual que tiene quizá una cierta relación con la realidad, pero en primer término es una estructura mental. El físico vive, pues, en un mundo ideológico autoconcebido. Su conducta con él es la del lector de una novela con el cosmos imaginario que representa la obra. Llamamos «mundo poético» a esta clase de cosmos, que es producto de la fantasía, o sea un «mundo interior». Y la Física, la Filosofía, la Poesía, la Religión, todas ellas son mundos interiores, creaciones de la fantasía; según Ortega, el «órgano principal» de nuestro aparato intelectual. Por lo tanto, el mundo del conocimiento es solamente uno de los muchos mundos interiores que ha engendrado el hombre. ¿Cómo se relacionan estos mundos y en qué consisten? Estos son interrogantes que apenas llegan a plantearse, y, sin embargo, su solución sería de gran trascendencia. Ortega formuló claramente el problema hace quince años. Si hoy existe algo remarcable en la historia de la filosofía, se observa que se trata de problemas que ya aparecían en Hegel y en Schelling. Pero antes Ortega ha condenado el idealismo filosófico en todas sus formas, haciendo burla del «Caballero del espíritu». Mas este sistema de mundos interio-

res, que la fantasía creadora engendra en sí misma, es, aunque con formulaciones distintas, precisamente aquello que Hegel llamó espíritu objetivo. Hay problemas filosóficos inaplazables, ya que significan el encuentro del espíritu consigo mismo.

Todo lo que Ortega ha escrito hasta hoy lleva carácter programático; es estimulante, provisional. ¿Juntará en un tejido los múltiples cabos sueltos? Tal es la pregunta que hoy le formulamos.

1949



EL BIEN COMUN Y LA PRIMACIA

POR

CHARLES DE KONINCK

Bien es aquello a que todas las cosas tienden en cuanto tienden a su perfección. Así, pues, el bien tiene razón de causa final. Por lo cual es la primera de las causas, y, por consiguiente, difusivo de suyo. Ahora bien: «cuanto más elevada es una causa, a mayor número de seres se extiende su causalidad. Porque una causa más alta tiene un efecto propio más elevado, que es más común y se encuentra en varias cosas». «De donde se sigue que el bien, que tiene razón de causa final, es tanto más eficaz cuanto mayor sea el número de seres a los que se comunica. Por eso, si una misma cosa es un bien para un solo hombre y para la ciudad, es claro que es mucho más grande y perfecto procurar y defender lo que es bien de toda la ciudad, que lo que es bien de un solo hombre. Ciertamente, el amor que debe existir entre los hombres tiene por fin conservar el bien, incluso del individuo. Pero es mucho mejor y más divino testimoniar este amor a toda la nación y a las ciudades. Aunque es ciertamente deseable en alguna ocasión testimoniar su amor a una sola ciudad, es mucho más divino que se manifieste a toda la nación, en la cual se contienen muchas ciudades. Decimos que esto es más divino, porque se asemeja a Dios, que es la causa última de todos los bienes.»

El bien común difiere del bien singular en esta misma universalidad. Tiene razón de superabundancia y es eminentemente difusivo de suyo en tanto que es más comunicable: se extiende todavía más al singular que el bien singular; es el mejor bien del singular.

El bien común es mejor, no porque comprenda el bien singular de todos los singulares: no se daría entonces esa unidad del bien común mediante la cual es en alguna manera universal; sería una mera colección y no sería sino materialmente mejor. El bien común es mejor para cada uno de los particulares que en él participan, en tanto que es comunicable a otros particulares; la comunicabilidad es la razón misma de su perfección. El particular no alcanza el bien común bajo la razón misma de bien común sino en tanto que tiende hacia él como comunicable a otros. El bien de la familia es mejor que el bien individual, no porque todos los miembros de la familia encuentren en él su bien singular; el bien de la familia es preferible, porque, para cada uno de los miembros individuales, es también el bien de los otros. Esto no significa que los otros sean la razón de la apetibilidad propia del bien común; por el contrario, bajo esta relación formal, los otros son deseables en tanto que pueden participar de este bien.

Por tanto, el bien común no es un bien tal, que no sería el bien de los particulares, y que no sería más que el bien de la colectividad tomada como cierta suerte de singular. En este caso, sería común por accidente nada más y propiamente singular, o, si se quiere, diferiría del bien singular de los particulares en que sería *nullius*. Así, cuando distinguimos el bien común

del bien particular, no entendemos que aquél no sea el bien de los particulares, porque, si no fuese el bien de los particulares, no sería verdaderamente común.

El bien es aquello a que todas las cosas tienden en tanto que tienden a *su perfección.* Esta perfección es para cada uno de ellos «su bien»—*bonum suum*—y, en este sentido, su bien es un bien propio. Pero el bien propio no se opone al bien común, porque el bien propio hacia el que tiende naturalmente un ser, el *bonum suum*, puede ser entendido en varios sentidos, según los diversos bienes en los cuales encuentra su perfección *.

Puede hablarse, por de pronto, del bien propio de un ser particular considerado éste como individuo. Es el bien que persigue un animal cuando apetece la nutrición para la conservación de su ser. En segundo lugar, puede tratarse del bien de un ser particular en razón de la especie a que pertenece. Es el bien que desea el animal en la generación, la nutrición y la defensa de los individuos de su especie. El animal singular prefiere, naturalmente, es decir, en virtud de la inclinación inserta en él por naturaleza *(ratio indita rebus ab arte divina)*, el bien de su especie a su bien singular. «Todo singular ama naturalmente el bien de su especie más que su bien singular.» Es que el bien de la especie es un bien mayor para el individuo que su bien
mente del colectivismo, que peca por abstracción, que solicita una enajena-
particular. No se trata, pues, de una especie abstracta y exenta de individuos que desea su propio bien contra el deseo natural del individuo; es el singular mismo quien, por naturaleza, tiende hacia el bien de la especie con más vigor que hacia el suyo individual. El apetito hacia el bien común radica en el singular mismo. Por tanto, el bien común no aparece bajo la razón de bien ajeno—*bonum alienum*—como en el caso del bien de otro, tomado como tal. Esto es lo que, en el plano de lo social, nos separará profundamente del colectivismo, que peca por abstracción, que solicita una enajenación del bien propio en cuanto tal y, por consiguiente, del bien común, puesto que es el mejor de los bienes propios. Los que defienden la primacía del bien singular de la persona singular se apoyan sobre esta falsa noción del bien común. En tercer lugar, puede entenderse como bien de un particu-

---

* III *Contra gentes*, c. 24.

> Bonum suum cujuslibet rei potest accipi multipliciter.
>
> Uno quidem modo, secundum quod est ejus proprium *ratione individui.* Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur.
>
> Alio modo, secundum quod est ejus *ratione speciei.* Et sic appetit proprium bonum animal inquantum appetit generationem prolis et ejus nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei.
>
> Tertio vero modo, *ratione generis.* Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum.
>
> Quarto autem modo, *ratione similitudinis analogiae* principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

lar el bien que le conviene por razón del género. Es el bien de los agentes equívocos y de las sustancias intelectuales, cuya acción puede alcanzar por sí misma no solamente el bien de la especie, sino un bien más amplio y comunicable a varias especies. En cuarto lugar, puede llamarse bien de un particular al que le conviene a causa de la semejanza de analogía de las cosas «principiadas» (que proceden de un principio) a su principio. De esta manera, Dios, bien puro y absolutamente universal, es el bien propio a que todas las cosas naturalmente tienden, como a su bien mejor y más elevado, que procura a cada una la perfección de su ser. En suma, «la naturaleza se vuelve sobre ella misma no sólo en aquello que le es peculiar, sino con preferencia en lo que es común, porque cada ser tiende a conservar no sólo su individualidad, sino también su especie. Y mucho mayor es la inclinación natural de cada cosa hacia lo que es bien universal absoluto».

Aquí se ve hasta qué punto la naturaleza es una participación de la inteligencia, y gracias a esta participación toda naturaleza tiende principlmente hacia un fin universal.

En el apetito que sigue al conocimiento, se encontrará un orden semejante. Los seres aparecerán más perfectos en la proporción en que su apetito sea capaz de extenderse hasta un bien más alejado de su mero bien singular. Estando sujeto el conocimiento de los irracionales a lo singular sensible, su apetito estará incapacitado para extenderse más allá del bien privado, singular y sensible: la acción explícita por un bien común supone un conocer universal. Para la sustancia intelectual, *comprehensiva totius entis*, que es una parte del universo en la que puede existir, según el conocimiento, la perfección del universo entero, su bien más propio en tanto que sustancia intelectual será el bien del universo, bien esencialmente común. La sustancia intelectual no es este bien, como es el universo según el conocimiento. En efecto, conviene anotar aquí la diferencia radical que existe entre el conocimiento y el apetito: «Lo conocido está en el que conoce, el bien está en las cosas.» Si, como lo conocido, el bien estuviese en el que ama, nosotros seríamos para nosotros mismos el bien del universo.

Por consiguiente, los seres inferiores difieren de los superiores en que su bien conocido más perfecto se identifica con su bien singular, y en que el bien que pueden difundir se limita al bien del individuo. «Cuanto más perfecta es la virtud de un ser, y más eminente en la escala de la bondad, más se universaliza su tendencia al bien, y más lo busca, y lo produce en otros seres alejados de él. Porque las cosas imperfectas tienden nada más hacia el bien del individuo en cuanto tal; las perfectas, al de la especie; las más perfectas, hacia el bien del género; Dios, pues, bondad absolutamente perfecta, hacia el bien del ser en su totalidad. Así, no sin razón se dice que el bien en cuanto tal es difusivo: porque cuanto mejor es un ser, tanto más se extiende su bondad a los seres que están más alejados de él. Y como lo que es lo más perfecto en cada género, es ejemplar y medida de cuantos bajo tal género se comprenden, es necesario que Dios, que es de una bondad perfectísima y la difunde de la manera más universal, sea en la difusión de su bondad el ejemplar de todos los seres que difunden alguna bondad.» El bien común creado, de cualquier orden que sea, es el que más propiamente imita el bien común absoluto.

Se ve, pues, que, cuanto más perfecto es un ser, dice una relación mayor

al bien común, y más hace por este bien, que es, no solamente en sí, sino para él también, el mejor. Las criaturas racionales, las personas, se diferencian de los seres irracionales en que están ordenadas con preferencia al bien común y pueden actuar expresamente por él, aunque también es verdad que, perversamente, son capaces de preferir su bien singular y personal al común, agarrándose a la singularidad de su persona o, como se dice hoy, a su personalidad, erigida en medida universal de todo género de bien. Por otra parte, si la criatura racional no puede limitarse enteramente a un bien común subordinado, el de la familia, por ejemplo, o el de la sociedad política, no es porque su bien singular en cuanto tal sea mayor, sino a causa de su ordenación a un bien común superior al cual está principalmente ordenado. No se sacrifica en ese caso el bien común al del individuo en tanto que individuo, sino al bien del individuo en cuanto que éste se ordena a un bien común más universal. La sola singularidad no puede ser la razón *per se* de esto. En todo género, el bien común es superior. La comparación por transgresión de los géneros, lejos de invalidar este principio, lo supone y lo confirma.

En las más perfectas personas creadas, los espíritus puros, es donde mejor se ve esta profunda ordenación al bien común. En efecto, el bien común es preferentemente su bien en la misma proporción en que son más inteligentes. «Como el deseo sigue al conocimiento, cuanto más universal es éste, tanto más el deseo que deriva de él se inclina al bien común, y cuanto más particular, tanto más hacia el bien privado; por eso, en nosotros, el amor del bien privado nace del conocimiento sensitivo, y el del bien común y absoluto, del conocimiento intelectual. Luego, como los ángeles poseen una ciencia tanto más universal cuanto más perfectos son..., su amor tiende sobre todo al bien común.» Y es tan perfecto y tan grande este amor del bien común, que los ángeles aman su desigualdad e incluso la subordinación de su bien singular, el cual es siempre más distante de su bien común, más sometido y más conforme a éste, a medida que son más elevados en perfección. «Por tanto, se aman más entre sí a causa de su diferencia específica, la cual conviene más a la perfección del universo que si fuesen todos de una sola especie, lo cual convendría al bien privado de una sola especie.» Y ello porque «su amor mira con preferencia al bien común».

En suma, según los autores que ponen el bien común de las personas en segundo lugar, los ángeles más perfectos serían también los más sometidos y los menos libres. Por razón de sus vinculaciones con el bien común, el ciudadano sería en verdad el esclavo, mientras éste sería el hombre libre. El esclavo también vivía principalmente al margen de la sociedad, y estaba libre de la sociedad, como la piedra en el montón está libre del orden de un edificio. «Acontece en el mundo—decía Aristóteles—lo que en una casa. Los hombres libres no están en modo alguno sujetos a hacer una cosa u otra según la ocasión, sino que todas sus funciones o la mayor parte de ellas están reglamentadas; para los esclavos y las bestias, por el contrario, son muy pocas las cosas que dicen relación al bien común, y la mayoría de ellas quedan al arbitrio de las circunstancias.» En el personalismo marxista que se consuma en la última fase del comunismo, el ciudadano no es más que un esclavo al cual se ha concedido, en su condición misma de esclavo, los

títulos de una libertad aparente por los cuales se le arrebata incluso la participación en la verdadera libertad.

El bien común es en sí y para nosotros más amable que el bien privado. Pero podría quedar un equívoco; porque se puede amar el bien común de dos maneras. Se le puede amar para poseerlo, y se le puede amar para su conservación y difusión. Se podría decir, en efecto: Yo prefiero el bien común, porque su posesión es para mí un bien más grande. Pero esto no es un amor al bien común en cuanto bien común; es un amor que mira al bien común bajo la razón de bien privado, que identifica el bien común con el bien de la persona singular tomado como tal. «No es de buen gobernante amar el bien de una ciudad para apropiárselo y poseerlo, porque así también un tirano ama el bien de cualquier ciudad a fin de dominarla, lo cual es amarse a sí mismo más que a la ciudad, porque este bien lo desea para sí y no para la ciudad. Amar verdaderamente a la ciudad es amar su bien para que sea conservado y defendido, que es lo que hace el buen gobernante, de modo tal que por conservar o aumentar el bien de la ciudad se ponga en peligro de muerte y abandone su bien privado.» Y Santo Tomás aplica inmediatamente esta distinción a la beatitud sobrenatural, donde la razón de bien común se encuentra de la manera más perfecta. «Así, pues, amar el bien en que participan los bienaventurados por adquirirlo o poseerlo no hace que el hombre esté bien dispuesto para la beatitud, porque también los malos apetecen aquel bien; amar, en cambio, aquel bien en sí mismo, para que permanezca y se propague y nada atente contra él, esto dispone rectamente al hombre con relación a la sociedad de los bienaventurados; y esto es la caridad: amar a Dios por sí mismo y al prójimo capaz de beatitud como a sí mismo.» No es posible, entonces, amar el bien común sin amarlo en su participabilidad por otros. Los ángeles caídos no rehusaron la perfección del bien que les era ofrecido; rehusaron su comunidad y despreciaron esta comunidad. Si verdaderamente el bien de su persona singular viniese por delante, ¿cómo hubieran podido pecar ellos contra el bien común? Y, sobre todo, ¿cómo la criatura racional, la más digna por naturaleza, hubiera podido eludir el bien más divino que existe?

Una sociedad constituída por personas que aman su bien privado por encima del bien común, o que identifican el bien común con el privado, no es una sociedad de hombres libres, sino de tiranos—«y así el pueblo entera será como un tirano»—, que se conducirán unos a otros por la fuerza, y donde el jefe eventual no es sino el más astuto y el más fuerte entre los tiranos, y los súbditos mismos, tiranos fracasados. Esta negación de la primacía del bien común procede en el fondo de la desconfianza y el desprecio de las personas.

Se ha pretendido apoyarse en la trascendencia absoluta de la bienaventuranza sobrenatural para sostener que el bien de la persona singular es pura y simplemente superior al bien común, como si esta bienaventuranza no fuese, en su trascendencia y por ella misma, el bien común de máxima universalidad que debe ser amado por él mismo y por su difusión. Este bien último no se distingue de los bienes comunes inferiores en que sería el bien singular de la persona individual. Se puede jugar, en efecto, con la ambigüedad de los términos particular, propio y singular. «El bien propio del hombre debe ser entendido de diversas maneras. Porque el bien propio del hombre,

en cuanto hombre, es el bien racional, ya que para el hombre ser, es ser racional. El bien del hombre, en cambio, en cuanto artífice, es el bien del arte; y así también, en cuanto político, su bien es el bien común de la ciudad.» Luego así como el bien del hombre considerado como ciudadano no es el bien del hombre en cuanto hombre solamente, de la misma manera el bien de la bienaventuranza no es el bien del hombre como hombre sin más, ni el bien del hombre como ciudadano de la sociedad civil, sino en cuanto miembro de la ciudad celestial. «... Para ser buen político hay que amar el bien de la ciudad. Ahora bien: si el hombre en cuanto es admitido a participar en el bien de una ciudad y es hecho ciudadano necesita ciertas virtudes para cumplir cuanto a los ciudadanos compete y para amar el bien de la ciudad, de igual manera el hombre que es admitido por la divina gracia en la participación de la bienaventuranza celestial, que consiste en la visión y la fruición de Dios, se hace en algún modo ciudadano y miembro de esa bienaventurada sociedad, que es llamada Jerusalén Celestial, según las palabras de San Pablo a los Efesios, II, 19: *Sois ciudadanos de la ciudad de los santos, y miembros de la familia de Dios.*» Y lo mismo que las virtudes del hombre puramente hombre no bastan para orientarnos con relación al bien común de la sociedad civil, de igual modo serán necesarias virtudes peculiares muy superiores y nobilísimas para ordenarnos a la beatitud, y ello bajo la relación formalísima de bien común: «De donde en el hombre así admitido a la vida celestial son necesarias ciertas virtudes gratuitas; éstas son las virtudes infusas; cuyo ejercicio propio exige precisamente el amor al bien común de toda la sociedad, que es el bien divino en cuanto es objeto de beatitud.» Es entonces cuando Santo Tomás hace la distinción más arriba citada entre el amor de posesión y el amor de difusión. Sois ciudadanos, sobre todo en esta beatitud donde el bien común tiene más que nunca razón de bien común.

La elevación al orden sobrenatural no hace sino aumentar la dependencia de un bien más alejado del bien de la persona singular tomado como tal. Si una virtud monástica no puede ejecutar un acto ordenado al bien común de la sociedad civil sino en cuanto es elevada por una virtud superior que mira propiamente este bien común, todavía menos lo podrá en presencia del bien propiamente divino, «... como ningún mérito cabe sin la caridad, el acto de la virtud adquirida no puede ser meritorio sin caridad... Porque una virtud ordenada hacia un fin inferior no ejecuta un acto ordenado hacia un fin superior, sino mediante una virtud superior; por ejemplo, la fortaleza tomada como virtud del hombre en cuanto hombre, no puede ordenar la acción del hombre al bien político, sino por medio de la fortaleza en cuanto virtud del hombre considerado como ciudadano.» La fortaleza del hombre en tanto que tal, por la que defiende el bien de su persona, no es suficiente para defender racionalmente el bien común.

Muy corrompida está la sociedad cuando no es posible hacer una llamada al amor del difícil bien común y a la fortaleza superior del ciudadano en cuanto tal ciudadano, para la defensa de este bien, sino que ha de presentar su bien so color del bien de la persona.

No tratemos las virtudes del político como complementos accesorios de las virtudes del hombre puramente hombre. Se las considera más profundas y, en cambio, se querría al mismo tiempo que un hombre malo en su vida

monástica o doméstica, pudiese ser buen político. Esto es un signo del desprecio en que se tiene a todo lo que mira formalmente al bien común. Y, sin embargo, «... alcanzarán un grado eminente de beatitud celestial los que cumplan digna y laudablemente el ministerio de los reyes. Porque si la felicidad que procura la virtud es una recompensa, se sigue que a mayor virtud, mayor grado de felicidad es debido. Ahora bien: la virtud por la cual un hombre puede, no sólo dirigirse a sí mismo, sino dirigir también a los demás, es una virtud superior, y tanto más superior cuanto mayor número de hombres pueda dirigir; así como respecto de la fuerza corporal se dice de alguien que es tanto más forzudo cuanto mayor es el número de adversarios a los que puede vencer, o más grandes los pesos que pueda levantar. Así, pues, se requiere una virtud mayor para regir la familia que para gobernarse a sí mismo, y mucho mayor todavía para el gobierno de una ciudad y un reino... Por eso uno es tanto más agradable a Dios cuanto más le imita: por lo que el Apóstol exhorta a los Efesios, V, 1: *Sed imitadores de Dios, como hijos amantísimos*. Ahora bien: según el dicho del Sabio: Todo animal ama a su semejante, en la medida en que los efectos tienen una cierta semejanza con su causa, de donde se sigue que los buenos reyes son agradabilísimos a Dios y recibirán de El una grandísima recompensa.»

La posición según la cual el bien de la persona singular sería, en cuanto tal, superior al bien de la comunidad, llega a ser abominable cuando se repara en que la persona es ella misma el principal objeto del amor de su bien singular. «... Como el amor tiene por objeto el bien, según la diversidad del bien es la diversidad del amor. Hay, pues, un bien propio del hombre en cuanto éste es persona singular, y por lo que respecta al amor que se orienta hacia este bien, cada uno es para sí el principal objeto de su amor. Existe luego un bien común que corresponde a éste o aquél en cuanto es parte de un todo, como al soldado en cuanto es parte del ejército o al ciudadano en cuanto es parte de la ciudad; y por lo que toca al amor que tiene este bien por objeto, su principal objeto es aquello en que ese bien existe principalmente, como el bien del ejército en el jefe y el bien de la ciudad en el rey; por donde entra en el deber del buen soldado incluso desdeñar su propia conservación para conservar el bien de su jefe, igual que el hombre, naturalmente, expone el brazo para conservar la cabeza...» En otros términos, el bien más elevado del hombre le conviene, no en tanto que es en sí mismo un cierto todo en el cual el yo es el objeto principal de su amor, sino «en tanto que es parte de un todo», todo que le es accesible a causa de la misma universalidad de su conocimiento. ¿Se dirá que la razón de parte no conviene al hombre considerado en su relación al fin último? He aquí la continuación inmediata del texto que acabamos de citar: «... y es de esta manera como la caridad tiene por objeto principal al bien divino, que es el bien de cada uno en cuanto cada uno puede participar de la bienaventuranza». Estamos, por tanto, ordenados como partes de un todo al más grande de los bienes, que sólo puede ser el más nuestro en su comunicabilidad a las demás personas. Si el bien divino fuese formalmente «un bien propio del hombre en cuanto persona singular», seríamos nosotros mismos la medida de este bien, lo cual es sencillamente una abominación.

Ni siquiera el amor del bien propio de la persona singular puede ser sus-

traído al amor del bien común. Se alberga en nosotros, en efecto, tan perfectamente la razón de parte, que la rectificación por relación al bien propio no puede ser verdadera más que si es conforme y subordinada al bien común. «... La bondad de una parte se considera en proporción a su todo: por lo que San Agustín dice... que *es mala toda parte que no es conforme a su todo.* Y dado que todo hombre es parte de la ciudad, es imposible que un hombre sea bueno si no está perfectamente proporcionado al bien común; ni el todo puede existir convenientemente sino mediante las partes a él proporcionadas.» Esta ordenación es tan integral que los que persiguen el bien común persiguen su bien propio *ex consequenti:* «Primero, porque el bien propio no puede existir sin el bien común de la familia, de la ciudad o el reino. Por eso Valerio Máximo dice de los antiguos romanos que *preferían ser pobres en un imperio rico que ricos en un imperio pobre.* En segundo lugar, porque como el hombre es parte de la casa y de la ciudad, es preciso que juzgue de lo que es bueno para él a la luz de la prudencia que tiene por objeto el bien de la multitud: porque la buena disposición de la parte se toma de su relación al todo.» Y esto se destaca sobre todo en el bien común que es la bienaventuranza, donde la universalidad misma del bien es principio de beatitud para la persona singular. En efecto, en razón de su universalidad, puede beatificar a la persona singular. Y esta comunicación en el bien común funda la comunicación de las personas singulares entre sí *extra verbum:* el bien común en tanto que tal, es la raíz de esta comunicación, que no sería posible si el bien divino no fuese ya amado en su comunicabilidad a otros: *praexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum.*

Si se concede que las personas singulares están ordenadas al bien último separado en tanto que aquél tiene razón de bien común, no se concederá con tanta facilidad que, en el universo mismo, las personas no son queridas sino por el bien del orden del universo, bien común intrínseco mejor que las personas singulares que lo constituyen materialmente. Se querría más bien que el orden del universo no fuese sino una superestructura de personas que Dios quiere no como partes, sino como todos radicalmente independientes; y sólo secundariamente, estos todos serían partes. En efecto, ¿no difieren las criaturas racionales de las irracionales en que son queridas y gobernadas por sí mismas, no sólo en cuanto a la especie, sino también en cuanto al individuo? «Los actos... de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia, no sólo en razón de su pertenencia a la especie, sino también en cuanto son actos personales.» Luego, se concluirá, las personas individuales son en sí mismas bienes queridos directamente, por sí y en sí superiores al bien del todo accidental que constituyen por vía de consecuencia y complemento.

Entonces, ¿qué fin se propone Dios en la producción de las cosas? «Dios no ha producido el ser de las cosas por necesidad natural, sino por su inteligencia y su voluntad. Su inteligencia y su voluntad no pueden tener por fin último otra cosa que su propia bondad, lo cual hace comunicando esta bondad a las cosas. Las cosas participan de la bondad divina por modo de semejanza en tanto que ellas son buenas en sí mismas. Luego lo mejor entre las cosas creadas es el bien del orden del universo, que es lo más perfecto, como lo dice el Filósofo (XII *Metaph.*, c. 10); lo cual concuerda también

con la Sagrada Escritura, donde dice: *Y Dios vió todo lo que había hecho, y vió que era muy bueno (Gen.,* I, 31), cuando de las obras tomadas por separado había dicho simplemente *que eran buenas*. Por consiguiente, el bien del orden de las cosas creadas por Dios es también el objeto principal del querer y de la intención de Dios *(praecipue volitum et intentum)*. Ahora bien: gobernar un ser no es otra cosa que imponerle un orden...

«Además todo lo que tiende hacia un fin, se ocupa con preferencia *(magis curat)* de aquello que está más cerca del fin último, porque éste es también fin de otras cosas. Ahora bien: el fin último de la voluntad divina es su propia bondad, de la cual lo más próximo *(cui propinquissimum)* entre las cosas creadas es el bien del orden universal: puesto que a éste se ordena como a su fin todo bien particular de esta o aquella cosa concreta, como lo menos perfecto se ordena a lo que es más perfecto; por donde se ve que toda parte existe en función de su todo. Por tanto, aquello que Dios cuida especialmente entre las cosas creadas es el orden del universo...»

¿Por qué quiere Dios la distinción de las cosas, su orden y su desigualdad? «La distinción de las cosas y su multitud pertenece a la intención del primer agente que es Dios. Porque ha dado el ser a las cosas para comunicar su bondad a las criaturas y manifestarla, y como mediante una sola criatura no puede ser suficientemente representada, produjo muchas y diversas, para que lo que falte a una para manifestar la bondad divina sea suplido por otra. Porque la bondad que en Dios es absoluta y uniforme aparece en las criaturas múltiple y repartida; por ello, el universo en su totalidad participa más de la bondad divina y la representa con más perfección que cualquier otra criatura.»

«... En todo efecto, aquello que es fin último es propiamente querido por el agente principal, como el orden del ejército por el jefe. Es así que lo más perfecto entre las cosas existentes es el bien del orden universal... Luego el orden del universo es propiamente querido por Dios, y no es un producto accidental de la sucesión de los agentes... Sino que... este mismo orden universal es de suyo, creado y querido por Dios...»

«El fin por el que es producido un efecto es lo que hay en éste de bueno y de mejor. Ahora bien: lo bueno y lo mejor del universo consiste en el orden de sus partes entre sí, el cual no podía darse sin la distinción; en efecto, este orden constituye el universo en su razón de todo, lo cual es lo más perfecto de él. Luego el orden mismo de las partes del universo y su distinción es el fin por el cual ha sido creado.»

Con toda seguridad se sublevará contra esta concepción quien considere a la persona singular y su bien singular como primera raíz, como fin último intrínseco y, por consiguiente, como medida de todo bien intrínseco al universo. Esta rebelión puede provenir o de una ignorancia especulativa o de una ignorancia práctica.

Es ignorar especulativamente el bien común considerarlo como un bien extraño, como un *bonum alienum* opuesto al *bonum suum:* se restringe entonces el *bonum suum* al bien singular de la persona singular. En esta posición, la subordinación del bien privado al bien común significaría subordinación del bien más perfecto de la persona a un bien extraño; el todo y la parte serían ajenos el uno al otro: el todo de la parte no sería «su todo». Este error rebaja a la persona en su capacidad más genuina: la de partici-

par en un bien más amplio que el bien singular; niega la perfección más resplandeciente del universo: la misma que Dios quiere principalmente, y en la que las personas pueden hallar su máximo bien creado. Este error rechaza el bien común creado, no porque no sea más que bien creado, sino porque es común. Y aquí yace la gravedad de este error: tiene que rechazar también el bien común más divino, que es esencialmente común.

Con una recta inteligencia especulativa del bien común puede, sin embargo, coexistir una perniciosa ignorancia práctica. Se puede rehusar la primacía del bien común porque él no es, en primer lugar, el bien singular de la persona singular, y postular una subordinación de éste a un bien que no es el nuestro en razón de nuestra personalidad singular. Por un amor desordenado a la singularidad, se rechaza prácticamente el bien común como un bien extraño, y se le juzga incompatible con la excelencia de nuestra condición singular. Uno se sustrae así al orden, y se refugia en sí mismo como en un universo para sí, universo enraizado en un acto libre personalísimo: uno abdica libremente su dignidad de criatura racional para establecerse como un todo radicalmente independiente. «Incluso la aversión a Dios tiene razón de fin en cuanto es deseada bajo la razón de libertad, según las palabras de Jeremías (II, 20): «Desde antiguo quebraste tu yugo, rompiste tus ataduras, y dijiste: «¡No serviré!» No se rehusaría el bien común si tuviese en el propio yo su principio, o debiese su existencia a una libre elección nuestra: se concede la primacía a la libertad misma. Se quiere ser antes que nada un todo tan radicalmente independiente que no necesite de Dios más que para ser tal, después de lo cual sería el momento de juzgar sobre un derecho de someterse al orden o no someterse. Y cuando pluguiere someterse, esta sumisión sería un acto que emanaría por añadidura de un puro «para sí» y de la conciencia de su propia generosidad, tan grande que no le repugna extenderse y difundirse; por el contrario, la personalidad podrá dilatarse y verter hacia fuera el bien que ya ella poseía en sí *; se expansionará, es decir, que su bien mismo vendrá de dentro; al exterior no tendrá que agradecer sino la generosidad del espacio. Reconocerá ella de buen grado su dependencia de la materia informe, como el escultor reconoce su dependencia del mármol. Incluso se dejará regir por otro, reconocerá un superior, con tal que él sea el «fruto» de su elección, y vicario, no de la comunidad, sino ante todo y principalmente del yo. Cualquier otro bien que el que nos es debido en razón de nuestra naturaleza singular, cualquier otro bien previo a éste y al que debamos someternos libremente so pena de hacer el mal es aborrecido como un insulto a nuestra personalidad.

Uno se subleva contra la idea misma del orden sin ver que una criatura es tanto más perfecta cuanto más participa del orden. Las sustancias separadas son más perfectas que nosotros, porque están más ordenadas, y porque participan por naturaleza más profundamente de la perfección del universo, cuyo esplendor revisten gracias a esta ordenación. «*Las cosas que son de Dios son ordenadas.* Ahora bien: es necesario que las partes superiores del universo participen más que las otras del bien del universo, que es el orden. Las cosas donde el orden existe *per se* participan más perfectamente de él que aquellas en las cuales se encuentra sólo *per accidens.*» ¿Por qué ese desprecio del orden que es la obra de la Sabiduría divina? ¿Cómo podrían los ángeles amar su desigualdad si no estuviese enraizada en el bien común,

y este bien común no fuese su mayor bien? Si, por el contrario, el ser mismo de su persona fuese para ellos el máximo bien intrínseco del universo, la desigualdad sería principio de discordia, tanto entre los ángeles como entre cada persona individual, y el bien común sería un bien extraño; esta desigualdad procedería entonces no de la sabiduría divina, sino del libre albedrío y la contrariedad entre el bien y el mal, o de una primacía concedida a la distinción material.

El hecho de que las partes principales que constituyen materialmente el universo sean ordenadas y gobernadas por sí mismas, no hace sino destacar la eminentísima perfección del conjunto, que es la razón intrínseca primera de la perfección de las partes. Y «cuando decimos que las sustancias intelectuales son ordenadas por la divina providencia para sí mismas, no entendemos que estas sustancias no tengan ninguna relación ulterior con Dios y con la perfección del universo. Decimos que son así regidas para ellas mismas *y que las otras criaturas lo son para ellas porque los bienes que reciben* de la divina providencia no les son dados para la utilidad de otras criaturas y, al contrario, los bienes concedidos a estas últimas están ordenados por la divina providencia al uso de las sustancias intelectuales». Es, pues, una cosa muy distinta decir que las criaturas racionales están gobernadas y ordenadas por sí mismas, y decir que son para sí mismas y para su bien singular: *Las criaturas racionales están ordenadas por sí mismas al bien común.* El bien común es para ellas, pero es para ellas como bien común. Las criaturas racionales pueden alcanzar ellas mismas explícitamente el bien al que todas las cosas están ordenadas; en eso difieren de las irracionales, que son meros instrumentos, útiles nada más, que no alcanzan explícitamente el bien universal al que están ordenadas. Y en esto consiste la dignidad de la naturaleza racional.

SENTIDO Y FORMACION DE LAS NUEVAS NACIONALIDADES EN EL MUNDO ARABE

POR

RODOLFO GIL BENUMEYA

El conocimiento de los Estados árabes, de sus movimientos nacionalistas y del arabismo en general ha llegado a ser uno de los factores que más frecuentemente actúan en la política internacional actual. Pero resulta que, sobre el llamado Mundo Arabe, pesan diversas confusiones y diversos prejuicios que conviene eliminar antes que se realicen sobre dicho Mundo Arabe cualquier clase de estudios objetivos. El más frecuente error suele ser confundir y mezclar lo musulmán, que siempre se refiere a la religión del Corán, con lo arábigo, que es algo entre cultural y racial, pues sólo se extiende a los países en los que predomina el idioma árabe y en los cuales quienes lo consideran como su lengua madre o lengua nacional pueden ser musulmanes y cristianos indistintamente. En este sentido, el arabismo representa el nexo cultural, y el racial se origina porque en todos los países de ese idioma hay un núcleo activo de gentes de raza árabe que en su propio estilo aglutinan otros elementos étnicos anteriores.

Los árabes comenzaron a desempeñar un papel en la Historia muchos siglos antes de que naciese Mahoma, es decir, concretamente, hacia el año 1950 antes de la Era Cristiana (época de sus primeros grupos raciales, como amalecitas, ismaelitas, madianitas, mineos, etc.), aunque el nombre «árabe» sólo comenzó a usarse en la *Biblia* y en textos asirios hacia el 858 antes de Jesucristo. Durante aquella parte de la Edad Antigua los árabes tenían como base de su residencia la península de Arabia (en cuyo extremo meridional crearon una civilización casi tan importante como las de Mesopotamia y Egipto faraónico); pero, de cuando en cuando, especialmente cuando las sequías del desierto empujaban sus tribus hacia fuera, haciéndolas derramarse por los países vecinos, se instalaban en ellos, formando pequeños estadillos árabes fronterizos entre los cuales fueron muy célebres el de los nabateos, antes de Roma, y el de Palmira, en los últimos tiempos romanos. También hay que hacer notar cómo desde los tiempos del emperador español Trajano, hubo dentro del Imperio y de la universalidad latina

una importante «Provincia Arabia», que, por cierto, fué uno de los focos más activos del cristianismo, hasta el punto de que siete obispos árabes asistieron, el año 325, al Concilio de Nicea, apoyando al definidor del «Credo» en contra de los arrianos.

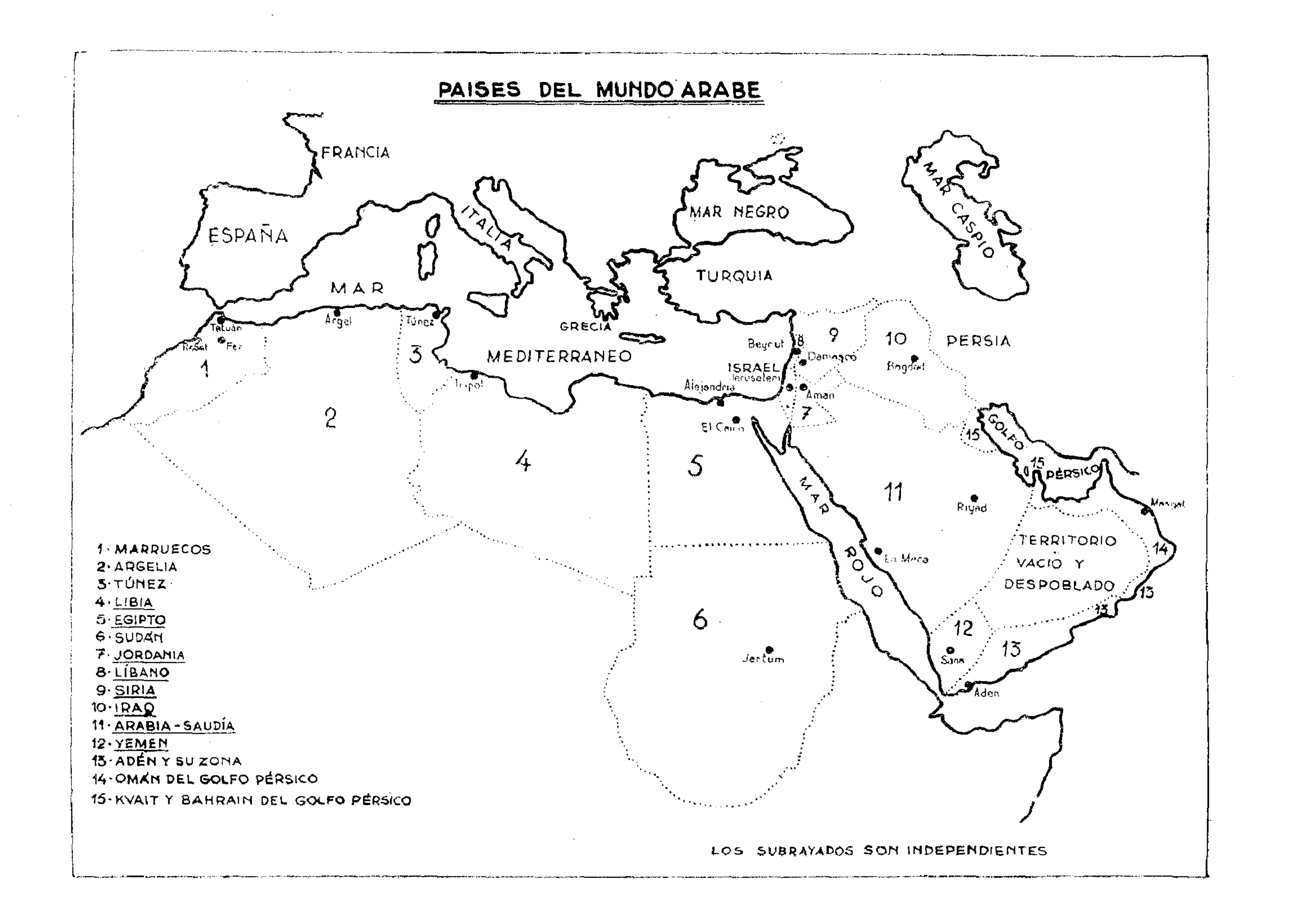
Muchos, a veces sorprendentes, fueron los hechos que realizaron los árabes y los arabizados dentro de Roma y de Bizancio (como, por ejemplo, la parte preponderante que tuvieron en la formación del Derecho); pero lo esencial al objeto de que tratamos es que ni por lo parcial de los estadillos fronterizos ni por la inclusión en los Imperios grecolatinos, los árabes llegaron a lograr entonces el propósito de crear uno o varios Estados nacionales propios. Esa labor sólo la realizó Mohammed, profeta de la Meca; pero como el instrumento empleado fué la predicación de una religión nueva, hubo un momento de confusión entre los árabes que habían hecho el nuevo Imperio y el islamismo, que les había servido de instrumento. Pero bien pronto empezaron a entrar en el Islam elementos de otros orígenes, tales como persas, kurdos, egipcios del Nilo, españoles, bereberes y nubios, a la vez que, dentro del genuino arabismo, persistían las viejas cristiandades, algo disminuídas, pero siempre florecientes. Y la distinción entre arabismo y musulmanismo comenzó a imponerse cada vez más claramente después que al ideal de Imperio arábigo que había prevalecido en el Jalifato Omeya de Damasco se sustituyó un ideal de universalismo musulmán desde el Jalifato abassí de Bagdad (dirigido, en parte, por jefes civiles persas y defendido por jefes militares turcos), hasta el Imperio turco otomano, u osmanlí, de Estambul.

En el orden de la civilización mundial, la aportación del universalismo islámico fué muy útil al mezclar las culturas más diversas en influir desde Europa occidental neolatina y germánica hasta India y China. Pero todo esto se hizo a costa de los árabes, que, al final, quedaron como pueblo sometido dentro de Imperios persas y turcos, a costa del idioma que se disgregaba en formas regionales analfabetas o se reducía literariamente al papel de lengua muerta, casi sólo empleada en usos religiosos de musulmanes y cristianos. Hasta en el siglo XVIII, cuando lo árabe había alcanzado su punto más bajo, se produjo una brusca reacción, y el arabismo comenzó a levantarse otra vez en un doble proceso cultural y político que se ha denominado Nahda, es decir, «Renacimiento». Comenzó esa Nahda entre musulmanes del desierto de Arabia central, el año 1740, cuando los vajabis o wahabitas se organizaron diciendo que

el Islam turco estaba falsificado y era necesario volver al Islam de los primeros Jalifatos. A la vez, los cristianos del Líbano ponían en marcha el renacer del idioma, desde que en 1734 se hizo la primera imprenta por los monjes católicos del convento de Chueir hasta que en 1758 otros católicos publicaron el primer periódico en Beyrut. Y el primer resultado político se obtuvo de 1805 a 1849, cuando el albanés Mohammed Ali, al fundar en Egipto un poder autónomo, lo hizo utilizando al arabismo como elemento diferenciador.

Sin embargo, sólo la fermentación producida desde el año 1878, en que el Congreso de Berlín, iniciando la desmembración del Imperio turco, provocó en Europa oriental un florecer de nacionalismo balcánico, aseguró la puesta en marcha de los movimientos nacionalistas árabes sistemáticos, tanto en Egipto como en los territorios que aun dependían directamente del soberano de Estambul. Los cristianos y musulmanes del Líbano iniciaron la agitación en lo literario, volviendo a poner en uso la lengua árabe clásica, a la vez que en lo político los mismos libaneses fundaban sociedades secretas que luego irradiaban por Siria, Irak y Palestina. En 1896, se unió ese nacionalismo áraboasiático con el de Egipto, después de un Congreso, celebrado en París. Desde entonces hasta 1913 los ideales de todos los sectores más o menos dependientes de Turquía se reducían a pedir que el Imperio Otomano fuese una corona doble (lo mismo que era entonces Austria Hungría), dentro de la cual los árabes tuviesen Parlamento propio y completa autonomía cultural. (En cuanto a Egipto y a Túnez, se les seguía considerando como virreinatos turcos autónomos en un país árabe bajo ocupaciones inglesa y francesa.) Como los sucesivos Gobiernos otomanos no hicieron caso a esas peticiones, en 1913 se llegó entre los árabes a un verdadero afán insurreccional. Afán que en las provincias del sector siriolibanés se mantuvo sólo sordo y latente, pero que en Arabia peninsular dió lugar a que los jefes de la «resistencia» beduína fundasen dos estadillos independientes, en el Negg y el Yemen.

En 1914, la entrada del Imperio turco en la guerra europea, dió origen a movimientos insurreccionales en las zonas árabes que éste ocupaba, especialmente entre Medina y Damasco, zona de la «revolución del desierto», en la cual ayudó a los revolucionarios, en nombre de las potencias aliadas, el célebre coronel Lawrence. Como dichos aliados habían dicho luchar para defender principios de libertad de decisión de los pueblos, al terminar la contienda, los


PAISES DEL MUNDO ARABE
FRANCIA
ESPAÑA
ITALIA
MAR NEGRO
MAR CASPIO
TURQUIA
MAR
MEDITERRANEO
GRECIA
PERSIA
GOLFO
PÉRSICO
MAR
ROJO
TERRITORIO
VACIO Y
DESPOBLADO
Tetuán
Fez
Argel
Túnez
Trípol
Beyrut
Damasco
ISRAEL
Jerusalem
Aman
Alejandría
El Cairo
Bagdad
Riyad
La Meca
Sana
Aden
Jertum
1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
1 · MARRUECOS
2 · ARGELIA
3 · TÚNEZ
4 · LIBIA
5 · EGIPTO
6 · SUDÁN
7 · JORDANIA
8 · LÍBANO
9 · SIRIA
10 · IRAQ
11 · ARABIA - SAUDÍA
12 · YEMEN
13 · ADÉN Y SU ZONA
14 · OMÁN DEL GOLFO PÉRSICO
15 · KVAIT Y BAHRAIN DEL GOLFO PÉRSICO
LOS SUBRAYADOS SON INDEPENDIENTES

árabes esperaban que la ayuda prestada por sus elementos más activos de Arabia, Siria-Líbano, Palestina e Irak, sería pagada con la conversión en Estados independientes de las regiones que fueron del Imperio osmanlí. Pero la paz de Versalles, de enero de 1920, Con la Conferencia del Consejo Superior Aliado, en San Remo, y el Tratado de Sevres, en abril y agosto del mismo año, en vez de servir para consagrar las promesas hechas a los panarabistas sirvieron para que las tierras que acababan de ser turcas fuesen repartidas entre Inglaterra y Francia con nombres de protectorado y mandatos (incluso Egipto, que ya era protectorado desde 1914). Entonces el movimiento arabista perdió, momentáneamente, la unidad inicial, y hubo de fragmentarse en distintos nacionalismos locales, preocupado cada uno de pleitear con el ocupante exterior que le había tocado.

Los diez años transcurridos entre 1920 y 1929 fueron decisivos para la formación y el sentido de las nuevas naciones surgidas del desmembramiento turco, así como de las iniciadas en la península de Arabia al comenzar el siglo. Durante esa dédaca, algunas, como Saudía y Yemen, vieron reconocidas las independencias totales de que gozaban. Otras, como Egipto, Irak y Transjordania, obtuvieron independencias casi efectivas en lo interno, aunque restringidas al exterior por alianzas que Gran Bretaña impuso forzosamente. Siria, con Líbano, estaban bajo mandato francés, pero trabajaban para lograr que se aplicasen unas prometidas y negociadas Constituciones. En general, y a pesar de los éxitos parciales, se tenía entonces la impresión de que cada nación tendía a acentuar su diferenciación y separación de las demás.

En cambio, durante la década de 1930 a 1939, aunque no dejó de ser esencial la dispersión de los esfuerzos emancipadores de cada país por su cuenta, esto se integró en el deseo de paralelismos de acción entre todos y cada uno. Era un deseo, que llegó a ser calificado como «sistema planetario político», aunque no tenía sol, porque los dirigentes de cada país poderoso recelaban de los demás. Sin embargo, la marcha hacia el paralelismo la aseguraban un comienzo de intervención de las masas populares, una eficaz presión de las ricas y cultas colectividades árabes residentes en América y la entrada en acción de un poderoso elemento nuevo, o sea, el de los países árabes y arabizados de la llamada «Africa del Norte»: Maghreb, Berbería o «tierra mora». Sobre todo con esta última aportación, el nacionalismo general panarabista, iniciado el siglo XVIII, perdió toda tendencia a la construcción de un único

Imperio árabe próximo-oriental para sustituirlo por una cohesión espiritual a base de la lengua común, llamada «arabidad». Y ya en el período más reciente que después de la pausa de la segunda guerra mundial viene desarrollándose desde 1945, la tendencia es hacer que el arabismo tenga forma de una asociación de naciones propia y completa, sin hegemonía de ninguna nación.

Hoy, las consideradas como árabes, son diez, entre las de independencia total, las de independencia restringida y las que viven en regiones de protectorados. A ellas hay que añadir cuatro territorios que no son considerados como naciones, pero que tienen personalidades propias bien definidas. Además, existen por Asia, Africa y América colectividades sueltas que no forman núcleos políticos diferenciados, aunque suman varios millones de almas.

Las naciones completamente independientes son: Arabia-Saudía, Yemen, Siria y Líbano. Las de independencia restringida por Tratados con Inglaterra, Egipto, Irak y Jordania. Mientras Libia tiene una restricción menor, por el control de la O. N. U. De protectorado fiancés, Túnez, y de triple protectorado—francés, español e internacional—Marruecos. Los territorios son: Argelia, que sólo por una ficción geográfica puede considerarse suelo departamental francés, así como Omán, Aden y el Sudán del Nilo, que de modos diversos ocupa Inglaterra.

Arabia Saudía es una monarquía tradicionalista, con la autoridad concentrada en su rey, Abdulaziz Ibn Saud, que comenzó a formarla en 1901. Se compone de dos reinos unidos, o sea, el Negg, meseta de Arabia central, poblada por pastores de régimen patriarcal, y el Higaz, litoral del Mar Rojo, poblado por sedentarios con un esbozo de constitucionalismo otorgado. Las capitales son, respectivamente, Riyad y La Meca; tiene 6.000.000 de habitantes, todos musulmanes. Yemen es otro reino absoluto, creado en 1905, y de carácter despótico, cuyo rey se llama el Imán Ahmed Zaidi. La capital es Sana, y tiene 4.070.000 habitantes, todos musulmanes. Siria y Líbano son dos repúblicas constitucionales, en cuyos Gobiernos toman parte musulmanes y cristianos, con predominio de los primeros en Siria y de los segundos en Líbano. Jefe del Estado en Siria es ahora el coronel Fauzi Selo, y jefe del Estado en Líbano el católico Chej Bechara el Jury. Sus independencias respectivas se realizaron en 1945 y 1946. Los habitantes son: 3.720.000 en Siria (capital, Damasco), y 1.238.000 en el Líbano (capital, Beyrut), aunque un millón de libaneses residen fuera, sobre todo en América.

El grupo de las naciones independientes con trabas y el conjunto de los países árabes en general lo encabeza Egipto, monarquía constitucional proclamada en 1922, en tiempos del rey Fuad, padre del rey actual, Faruk I (aunque su emancipación inicial fué con Mohammed Alí, en 1833). Egipto tiene dos capitales efectivas: en El Cairo, que es la oficial, y Alejandría, que lo es en verano. Los habitantes son 20.045.000, de los cuales, aproximadamente, millón y medio de cristianos. Irak es también monarquía constitucional, proclamada en 1921. Su rey actual es Faisal II, menor de edad, bajo tutela de su tío, el príncipe Abdulil-lah. La capital es Bagdad, y los habitantes, 4.800.000, en mayoría musulmanes. En cuanto a Jordania, aunque existía como principado autónomo de Transjordania desde 1928 y como reino desde 1946, en la orilla Este del río Jordán, sólo recibió su forma definitiva, con parte de la antigua Palestina, en 1950, pasando a ser monarquía parlamentaria. Su capital es Amman, y más de 1.250.000 habitantes, en mayoría musulmanes, aunque es muy activo el núcleo católico, apoyado en la mitad antigua de Jerusalén, que es jordánica. Con la nueva nación de Libia, que fué inaugurada en 1951 como Estado independiente, por decisión de la O. N. U. (la cual conserva, sin embargo, un derecho de observación), se pasa al grupo de los países arábigos del Occidente o Maghreb, que son cuatro: Libia, Túnez, Marruecos y Argelia. Libia es monarquía constitucional federal, que se articula con tres estadillos, llamados Tripolitania, Cirenaica y Fezzan. Rey de todo es Idris Senusi. Capitales, Trípoli y Bengasi. Habitantes, 1.090.000, casi todos musulmanes.

Los dos protectorados de Túnez y Marruecos, junto con Argelia, forman un conjunto geográfico físico de gran coherencia, que en su mayor parte ocupa y gobierna Francia. Túnez está bajo protectorado francés desde 1881. Es un principado cuyo soberano se llama bey, siendo el actual Mohammed el Amin. La población árabe tiene algunos derechos representativos que no llegan a ser constitucionales. La capital es Túnez, y el total de habitantes, 3.400.000, de los cuales 273.000 extranjeros y semiextranjeros. En Marruecos, los dos protectorados, español y francés, así como la Administración internacionalizada de Tánger, proceden de los Acuerdos de 1912, derivados, a su vez, del Acta internacional de Algeciras, en 1906. Pero, teóricamente, Marruecos sigue considerándose como una monarquía imperial, que es el único Estado arábigo existente desde la Edad Media, y cuyo soberano actual es Mohammed V, al cual representa en Tetuán su pariente el jalifa con categoría de príncipe. Marruecos tiene cinco capitales, diversas y variables, entre

las tradicionales y las actuales. El total de habitantes del país es de 10.178.000, de los cuales son marroquíes musulmanes 9.157.000 (correspondiendo en el total 1.082.000 habitantes a la zona española). Argelia tiene una Asamblea argelina, con autonomía solamente administrativa dentro de la pertenencia a Francia. La capital es Argel, donde reside el Gobernador General. El total de habitantes es de 8.676.000, de los cuales los no árabes ni arabizados son 1.580.000.

Por último, los territorios de Omán, con el Golfo Pérsico, Aden. con su Protectorado, y el Sudán, teóricamente angloegipcio, tienen, respectivamente, 845.000 habitantes, 520.000 y 7.560.000.

De todos estos países y territorios, los fundamentales son los siete Estados nacionales que componen la llamada Unión Arabe (más conocida con el nombre inexacto de Liga Arabe). Esa Unión o Liga fué constituída en El Cairo, donde tiene su sede, el 22 de marzo de 1945. Sus componentes son: Egipto, Irak, Siria, Líbano, Arabia-Saudía, Yemen y Jordania. El organismo permanente de enlace es la Secretaría General, aunque suelen celebrarse dos reuniones anuales de representantes de los Gobiernos coaligados. El reglamento de la Liga y sus anexos complementarios prevèen la incorporación de los Estados que se vayan emancipando, por lo cual la Liga gestiona hoy la de Libia, a la vez que se hace ante las Naciones Unidas portavoz de las aspiraciones emancipadoras en los protectorados de Marruecos y Túnez. En cuanto al ideal máximo, éste consiste en que la Liga llegue a ser el organismo articulador de todo el arabismo.

Aparte de su radio natural, los dirigentes de la Liga sueñan en que ésta constituya el centro de un sistema, en parte mundial, de pequeñas naciones que, en lo posible, queden emancipadas del predominio de las grandes potencias. Así, además de ser los principales articuladores del llamado «bloque africanoasiático» en la O. N. U., con diecisiete países (entre ellos Filipinas), los jefes árabes tienen un interés especial en llegar a acuerdos o paralelismos permanentes con los países hispanoamericanos, donde residen más de un millón de árabes emigrados. Y es elemento fundamental en todos estos contactos la conexión del arabismo en general con España, que es su país predilecto, sobre todo por darse en España la doble circunstancia excepcional de estar lo bastante emparentada con los árabes para que pueden considerarla como tierra propia, a la vez que es lo suficientemente diferente de ellos para poderla contemplar en perspectiva y recibir de ella, por tanto, una influencia desinteresada.

EL «MARTIN FIERRO» Y SU VALORACION

POR

LUCIO R. SOTO

El mito gaucho, que se llama *Martín Fierro*, y que protagoniza el poema de José R. Hernández, no es sólo una ficción literaria, sino que trasciende a lo histórico y a lo social, que en la realidad de un pueblo supervive con fuerza en el argentino de hoy. Es, pues, tarea valorativa realizar, frente a ese mito profundo y extraño, el inventario axiológico de sus vivencias presentes en un nuevo estilo de vida en el poliforme pueblo de allende el Plata, donde, en conjunción de razas diversas y disímiles, se está forjando una nación de contornos ecuménicos, pero regida por un claro y limpio sentido de nacionalidad auténticamente propia.

En consecuencia, el poema *Martín Fierro* y su protagonista el *gaucho* no es un asunto inactual; no es tampoco una preocupación bizantina, a lo menos para nosotros los argentinos, darnos a la tarea de entender en qué medida y de qué manera fué esa realidad de la patria del pasado siglo, que se proyecta en nuestros días con su secuela de consecuencias de la más diversa índole.

Más aún: en mi país está muy de moda hablar del *gaucho* visto en la supervivencia del hombre de hoy, y su correlativa vindicación social, a la que indudablemente es acreedor, frente a la coacción y avasallamiento de fuerzas propias y extrañas, que pretenden coartar el desarrollo de su vida independiente y torcer su destino histórico.

Sentada la premisa de su actualidad, intentemos la empresa de adentrarnos un poco en el poema de Hernández, y, a través de imaginable escafandra, pretendamos ver qué hay de real, de valioso y aprovechable en su protagonista el *gaucho*, pues creemos tarea de buen argentino tomar una postura valorativa, a los efectos de realizar el balance de sus virtudes, que fueron muchas, y la reacción consecuente frente a sus defectos, que no fueron pocos. Esta tarea puede realizarse desde muy distintos ángulos de apreciación, que pueden fluctuar, desde lo objetivo y banal, hasta lo subjetivo y artificioso, pasando por lo simbólico y pintoresco.

El *Martín Fierro* puede juzgarse, como obra literaria, como relato histórico, como página sociológica, como descripción de caracteres psicológicos, como pieza folklórica y como panfleto político. Tan proteicas formas, tan rica y varia vena, material tan vasto, requiere para su estudio tacto y pericia, erudición y saber, sentido crítico, imparcialidad y sosiego; en una sola palabra, cultura, que, según la conocida definición, es una categoría del ser y no un mero enunciado del saber.

Saquemos como lógica consecuencia esta verdad: el *Martín Fierro* es una creación ardua, difícil y profunda. No se trata, como se pensó durante medio siglo, de una construcción literaria mediana del género popular, no digna de figurar entre las altas creaciones del espíritu; alguien llamó a su autor «pa-

yador de pulpería», juicio tan ingenuo como erróneo. En realidad, el *Martín Fierro* es uno de los grandes poemas americanos; sin desmedro puede colocarse junto a las creaciones de Edgard Poe, de Walt Whitman y de don Alonso de Ercilla y su *Araucana*, de tema netamente autóctono.

Justicia exige anotar que la exhumación del *Martín Fierro* se debe casi exclusivamente a don Leopoldo Lugones, quien, en una época de sosiego y de siesta prolongada como fué la anterior a la primera gran guerra mundial, en las conferencias pronunciadas en el Odeón de Buenos Aires, de 1913, señaló, con escándalo para la época, que el *Martín Fierro* era nuestra máxima creación literaria, además de otros méritos intrínsecos que exhibe la poliforme creación. Lugones confirmó y reafirmó su juicio en su obra *El payador*, publicada en los fastos del centenario de nuestra independencia, el año 1916.

Bien está expresar que ya anterior existen juicios laudatorios sobre la obra de Hernández; entre ellos Mitre, que fué su enemigo político, reconoce públicamente sus méritos: Groussac, de notable penetración y crítico exigente; Zevallos, Quesada, Navarro Viola, Mansilla, Joaquín V. González, Carlos Octavio Bunge, Coni, Leguizamón, Avellaneda, Marco Sastre, son anteriores a Lugones; mas su valoración, pese al brillo de sus nombres, no suscitó entusiasmo ni por el tema ni por la obra misma. Fué, repitámoslo, don Leopoldo Lugones quien golpeó en la peña de Horeb de la indiferencia, haciendo brotar una nueva y definitiva axiogenia.

En el extranjero, primeramente don Alonso Criado; después, Unamuno, Azorín, Valle-Inclán, Eugenio d'Ors, Salaverría y Federico de Onís, a los que se adicionan las notas de viaje, breves pero penetrantes, de don José María Pemán, para no citar sino a los escritores españoles, quienes realizan estudios metódicos y sistemáticos, valorando la obra hernandiana. No pasa mucho tiempo y aparece la *Historia de la literatura argentina*, de don Ricardo Rojas, quien destina un tomo íntegro al estudio de la poesía de los payadores, que intitula *Los gauchescos;* muchos son después de él los que se dedican al estudio del poema.

Rafael Alberto Arrieta, Ernesto Morales, Rodolfo Senet, José Gabriel, Carlos Alberto Leuman, Eleuterio Tiscornia, Manuel Gálvez y nuestro amigo don Ezequiel Martínez Estrada, de quien ha poco tiempo nos ha llegado de Méjico, donde ha sido editado en la colección «Tierra Firme», el más completo y meduloso estudio sobre el tema, que ha intitulado *Muerte y transfiguración de Martín Fierro.*

Todos los estudiosos citados, la mayoría verdaderos maestros, coinciden en la idea de ver en el *gaucho* la génesis del pueblo argentino, poetizado por Hernández en su obra, donde genialmente presenta la vida de nuestros campos en la pasada centuria y que todavía se prolonga hasta nuestros días, desde luego ya muy suavizadas sus costumbres, pero ancestralmente supervivientes en el argentino de hoy, célula fundamental de nuestro pueblo.

El autor de *Martín Fierro*, José R. Hernández, descendía por línea materna de familia patricia: la madre, Isabel Pueyrredón, era prima hermana del director supremo de las Provincias Unidas del Río de la Plata, don Juan Manuel de Pueyrredón. Hacemos esta acotación en réplica a los que afirman la estirpe plebeya del autor, quien nació, próximo a Buenos Aires, el 10 de agosto de 1834. Durante toda su vida fué hombre de fortuna, si bien tuvo que sufrir vicisitudes y tal vez privaciones cuando, proscrito en el Brasil y en la



Banda Oriental, tuvo que afrontar el porvenir incierto, ganando con su trabajo el sustento diario.

El clima político en que transcurre la infancia y adolescencia del poeta es el período tal vez más violento de la historia argentina. Era la época sangrienta de los caudillos, «quienes caen desde el fondo de las provincias contra el poder que centraliza Buenos Aires».

Y un estudioso del tema acota: «Fuerza es decir que el caudillaje defendió la independencia con más claridad y brío que Gobierno alguno, aunque tras sus banderas republicanas se escondían los intereses más retrógrados y bajos de tipo ancestral. Así surgió Rosas, como los demás caudillos, del caos de esos sentimientos informes del pueblo rural. Hacendado fuerte, emprende la más encarnizada lucha, dominando el escenario patrio durante más de dos décadas.»

El padre de Hernández trabaja precisamente al lado del Restaurador en uno de sus establecimientos que formaban parte ya por entonces de un vasto *trust* ganadero, y en esas tareas le secundaba su hijo el poeta gaucho. Así lo cuenta su hermano Rafael, de quien tomamos el dato:

«Allá en «Camarones» y en «Laguna de los Padres» (nombre de dos estancias)—dice—, el autor de *Martín Fierro*, desde muchacho, *se hizo gaucho*, aprendió a jinetear, tomó parte en varios entreveros y presenció aquellos rudos y viriles trabajos rurales, donde la fuerza, la destreza y la astucia se aúnan para el dominio del ambiente. Esta es la base de los profundos conocimientos de la vida gaucha, cultivando y acrecentando ese amor al paisano que desplegó Hernández en todos sus actos...; tomó al *gaucho* en la frontera, se internó con él en el desierto, por él luchó en el pajonal con el pampa...», tales son las palabras de su biógrafo; y Tiscornia, filólogo argentino, por su parte, agrega: «...allí, junto al padre, fiero domador de ganado cimarrón, halló el secreto de la virilidad gauchesca...».

En la yerra, en el juego, en los deportes, desplegó gallardas actitudes, vigorosa destreza, «ciertamente digno de la escultura helénica, en su elegancia varonil impecable». Esto no era alarde rebuscado, fatuidad vana; era auténtica *pose* plástica, salida desde adentro y resultante de su fuerte personalidad.

La gesta de Caseros sorprende a Hernández a los dieciocho años, y el ejército grande que Urquiza mandaba, y con el que derrotó a Rosas, planteó a

su vez la escisión más obstinada entre Buenos Aires y el resto del país, trayendo como consecuencia la lucha entre el campo y la ciudad, entre el agro y la urbe, complejo de antipatía todavía superviviente. Recordemos al respecto que, cuando hablamos con un hombre de los campos argentinos, sus respuestas lacónicas a nuestras desenfadadas preguntas demuestran cierto temor, que en el fondo abismal de su alma no es otra cosa que una demostración de superioridad en lo físico frente al hombre de pueblo, su presupuesto saber y a veces su vana cultura... Decía un poeta, mucho antes que Hernández, refiriéndose al *gaucho:*

Es más hombre que el pueblero,
ha nacido más varón...

Existen, pues, desde entonces, y en cierto antagonismo, dos culturas en mi país, la de la ciudad y la del campo; que la primera prevalece sobre la segunda en complejidad de factores y que es tarea de sociólogos precisar su alcance y sus disímiles consecuencias.

Ahora empezamos a entender ese violento libro que escribiera otro argentino ilustre, Sarmiento, llamado *Facundo* y que intencionadamente, como subtítulo, lo llamó «Civilización y barbarie»; pero este libro de Sarmiento tiene su elocuente respuesta en el *Martín Fierro,* donde precisamente será el *canevas* en que su autor borda magistralmente las desdichas de su personaje Martín Fierro; por eso se ha sostenido que éste es el reverso de Facundo. En una palabra, dos culturas opuestas y antagónicas: la ciudad y el campo, representadas en estos dos libros fundamentales.

Y como corolario de esta idea, apuntemos que existe una perfecta adecuación entre Hernández y su personaje el *gaucho.* Y no sólo está presente en él, como ciertos creadores, en su obra, sino que el autor íntegra y totalmente se halla inmerso en su creación típica; así lo afirma la azarosa vida de Hernández, prófugo varias veces fuera del país, perseguido no pocas ocasiones en su propia tierra en aquellos turbulentos episodios de luchas entre montoneras y caudillos. En consecuencia, autor y protagonista se fusionan en el poema de armónico modo; ya sus coetáneos, con esa certera intuición criolla, así lo vieron. *La Nación,* el gran diario porteño, al día siguiente de la muerte de Hernández, dice en titulares mayores: «Ayer falleció en Belgrano el senador *Martín Fierro»* (1).

Anotada esta circunstancia, sentada como premisa importante para la comprensión del tema, la perfecta identificación entre el poeta y su personaje, dediquemos de inmediato nuestra atención a la estructura de la obra en sí misma.

Como creación poética, el *Martín Fierro* es la culminación de un proceso literario que la preceptiva llama poesía gauchesca, que tiene su génesis en los días de la Colonia y crece con la Independencia. Bartolomé Hidalgo es uno de sus precursores; nacido en la Banda Oriental, se hermana pronto con los poetas rioplatenses, haciendo por entonces su aparición los primeros romanceros: Pantaleón Rivarola, el santafesino Baltasar Maciel y el mendocino Juan

---

(1) A su fallecimiento, acaecido en 1880, José R. Hernández pertenecía al Honorable Senado de la Nación.

Godoy, quienes se establecen en la campiña de Buenos Aires durante la época de Rosas y cantan en verso sus andanzas por nuestro suelo pampeano.

Y agreguemos a estas manifestaciones literarias varias gestas anónimas, las décimas de montoneros cantadas en honor del general Lavalle, quien gustaba mucho de payadas, y también las vidalitas y trovos en honor del general Lamadrid, entre muchas otras composiciones del género.

En 1830, año del triunfo del Romanticismo, cuando Víctor Hugó en París logra estrenar en la Comedia Francesa su obra revolucionaria, *Hernani;* año crucial aquel en la historia de la cultura poética, porque señala el triunfo de una nueva tendencia literaria frente a las frías y viejas formas llamadas clasicismo. En ese año, 1830, aparece ya el más representativo de los poetas populares nuestros, que precisamente editará sus obras en París; nos referimos a Hilario Ascasubi.

Ascasubi es propiamente el que da estructura en la lírica al hombre de la pampa; es el encargado, como en la tragedia antigua, de presentar al personaje en la escena, y éste es aquí el *gaucho*, en su obra llamada *Santos Vega o los mellizos de la flor.* Este autor escribe otras obras no menos conocidas: *Aniceto el Gallo* y *Anastasio el Pollo*, todas de carácter gauchesco y en lenguaje romántico.

Es el tiempo de la aparición de otro poeta de este género: Esteban Echeverría; aunque hombre culto, su obra *La cautiva* es de temática semejante y donde su medio expresivo es dañado a ratos por la cultura parisiense de que gusta su autor. En efecto, Echeverría ha frecuentado en París los salones literarios de George Sand, del poeta Alfred de Musset, en cuyos salones éste aeda criollo ha sentido a Chopin en persona ejecutando sus *Nocturnos,* digno corolario del romantiscismo, según el decir de uno de sus biógrafos.

Y esta digresión no es extemporánea; la sensibilidad de Echeverría se transmite, quiero pensar que inconscientemente, a la obra de Hernández. En efecto, un hálito romántico envuelve el poema *Martín Fierro* y en cada caso el *pathos* de fatalidad de que hablan los psicólogos surge como un vaho por los intersticios del mismo.

A Ascasubi y Echeverría les sucede otro gauchesco, Estanislao del Campo, quien escribe una obra pintoresca y bella a la vez, *Fausto*, epístola en verso que dirigiera desde Buenos Aires a su amigo el paisano don Laguna.

Estos son, en somero examen, los antecedentes inmediatos del poema *Martín Fierro*. Y no debe extrañar que lo poético y su expresión aparezcan en nuestra patria antes que otras formas literarias. En la evolución de los pueblos, observa don Federico de Onís, la poesía es anterior a la prosa; cosa rara si se piensa que componer un verso es tarea mucho más ardua que escribir una página en prosa. Sin embargo, así es: en la antigua Grecia primero aparecen los poemas homéricos; después recién les suceden los primeros pensadores de Jonia. Y en Roma se repite el mismo fenómeno: Virgilio poeta es en el tiempo anterior a Cicerón prosista, cosa que se repetirá en el Renacimiento: Dante y Petrarca, poetas también, son sucesos anteriores a los humanistas Marcilio Ficino y Maquiavelo. Aquí, en España, sucedió lo mismo: las *Eglogas* de Garcilaso y las poesías de Fray Luis de León son anteriores a la prosa de Cervantes.

En nuestra América, en plena evolución y elaboración de una cultura propia, se sucede el mismo fenómeno: primero aparece el *Martín Fierro* de

Hernández, éste coetáneo de Poe y de Withman, poetas también; y recién medio siglo después, aparece la novela, o sea, la prosa: *Don Segundo Sombra,* de Güiraldes; *Doña Bárbara,* de Rómulo Gallegos, o *La vorágine,* de Eustasio Rivera, pongamos por caso.

Exhibe el *Martín Fierro,* pues, dos líneas sobresalientes, dos aspectos fundamentales: uno como realidad histórica y otro como ficción literaria. A la primera, como historia, fáltale aún mucho que investigar y tal vez se necesite que el tiempo, factor que da al hombre serenidad y juicio crítico, le dé elementos para la ubicación justa del personaje, sacando las consecuencias estimativas que tal comprensión traerá aparejada.

No olvidemos que en todo gran poema, y el *Martín Fierro* lo es, una cosa es el elemento real, lo que por sí mismo dicen las palabras, y otra muy distinta el alcance y la intención con que su autor esgrimió el dardo de sus flechas. No sea cosa que tomemos lo exterior y adjetivo del lenguaje confundiéndolo lamentablemente con lo interior y sustantivo. Bien lo expresa el poeta al decir:

Yo, que en el campo he nacido,
digo que mis cantos son,
para los unos..., sonidos,
y para los otros..., intención.

Esta doble intención que rige todo el poema es lo medular de lo que el poeta quiere decir; es, pues, su mensaje. Y no se piense con ligereza que esos versos, que se recitan por su lado pintoresco, son simples y banales, no; al contrario, son arduos y abisales, y de esta profundidad es de donde brotan las verdades que canta; no otra cosa es el sentido de sus magníficas sextinas:

El que me quiera enmendar
mucho tiene que saber;
tiene mucho que aprender
el que me sepa escuchar;
tiene mucho que rumiar
el que me quiera entender.

Estos versos, recios y vigorosos, se identifican con su personaje, que exhibe el perfil de los caballeros legendarios Bayardo o el Cid, porque en el *gaucho* hay temperamento de acero, corre por sus venas la sangre mora de sus abuelos,



que el conquistador llevó a América con la espada y con la cruz, vivificada en las nuevas corrientes de sangre en suelo americano...; fueron sus portadores la estirpe de los Cortés y de los Pizarros los que introdujeron los elementos de la nueva tectónica etnográfica, y de la que el *gaucho* es su paradigma típico. Bien lo sabía Hernández cuando, por boca de *Martín Fierro*, lo afirma diciendo:

> *Lo que pinta este pincel*
> *ni el tiempo lo ha de borrar,*
> *y naide se ha de animar*
> *a corregirme la plana;*
> *no pinta el que tiene ganas,*
> *sino el que sabe pintar.*

Como veis, la seguridad que traduce esta viril afirmación no es fatuidad ni petulancia, es fortaleza de convicción que el personaje exhibe; él tiene conciencia de su trayectoria, y, más que todo, intuye su destino.

Dediquemos ahora por un instante nuestro esfuerzo para descubrir el lugar preciso donde se sucedieron los hechos; vale decir, pensemos cuál fué el escenario habitual de este drama o sitio de la vivienda de *Martín Fierro*, se explica, antes de su huída a tierra de infieles.

Empecemos por afirmar que es imposible dar con alguna exactitud su ubicación geográfica. Esto tiene que suceder así por ser característico de todos los grandes poetas, cuya acción no se determina en un lugar preciso. Así, en *La Divina Comedia* no se especifica el lugar por donde, del brazo de Virgilio, Dante penetró en los infiernos: el Averno citado por el poeta (gruta situada al sur de Nápoles), en nada se parece a la descripción que Dante hace en los primeros versos de su *Comedia*.

Igual cosa acontece con Cervantes, fácil es recordarlo: el *Quijote*, bien lo sabemos, se inicia con estas palabras: «En un lugar de la Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme...» Fijémosnos bien: en un lugar de la Mancha, de cuyo nombre Cervantes no quiere acordarse...; así Hernández no coloca a *Martín Fierro* en un sitio preciso, y las referencias que aparecen en el poema de lugares son muy vagas. Pero nuestros afanes de estudioso, nuestra inquietud de saber, nos conducen a enfrentarnos con el problema del escenario de Fierro. Y así hemos sabido que su autor, Hernández, frecuentaba las regiones de la cuenca del río Salado, propiamente los partidos de Dolores, Tordillo y principalmente del Tuyú, pueblos en plena pampa, como diríamos para dar una referencia, 500 kilómetros hacia abajo de Buenos Aires.

A esa distancia, y hacia el sur de la capital de mi país, en la punta de las sierras que interrumpe la monotonía pampeana, el esfuerzo del hombre ha levantado en un valle fértil una pequeña pero rica y hermosa ciudad, que ostenta el nombre de un cacique indio: Tandil se llama. Ese punto, que es como el meridiano de la pampa bonaerense, demarcaba la línea de frontera, es decir, el lugar hasta donde en extensión era posible el dominio de la civilización.

Geográficamente, hacia arriba estaba la civilización; hacia abajo o al Sur, el llano..., la pampa, llamada «la tierra de nadie», aunque propiamente dominio y señorío del habitante autóctono, el indio. Sobre esta línea de fronteras se fundaron los centros de defensa, llamados fuertes o, más propia-

mente, *fortines*. «*Surgió así el fortín como avanzada*, atalaya y *vigía* del desierto, y era a su vez representación del pueblo, de la toldería, del aduar y del hogar.»

Las personas que lo habitan, y la acción misma, también oscilan entre uno y otro mundo; por igual pertenecen a la civilización y a la barbarie. El poema mismo está ubicado en esa zona limítrofe, y es, con sus elementos constituyentes, obra que contiene ambas formas de ser, si nos atenemos a la autorizada palabra de Martínez Estrada.

«Hacia el Sur están los indios; hacia el Norte, los que gobiernan, legislan y juzgan; dos lejanías por igual», que ejercen la misma atracción y presión sobre los habitantes. Los habitantes deambulan en esa línea divisoria sin arraigo material ni moral. «Son seres fronterizos, especie de mestizaje, de dos formas de vivir más que de dos razas», agrega.

Habitan el fortín dos tipos fundamentales: uno, el *gaucho*, su habitante natural; otro circunstancial, el militar y el pulpero. Sus intereses interferidos constituyen la sociedad del aduar. Las milicias que se establecen en los fortines forman una casta, que no tiene arraigo en el pueblo; son advenedizos y todo a un tiempo mismo: Juzgado, Comisaría, especie de entes autónomos que tienen la justicia y el orden en sus manos, esto dentro del fortín.

Veamos *afuera*: *en el frente*, el territorio dilatado de la pampa india..., la tierra de nadie, y que el mismo Martínez Estrada, sutil creador de apelativos felices, le ha llamado con gran propiedad «la región del cuero», porque existe una *cultura del cuero, como milenariamente existió una época* del bronce o del marfil, pongamos por caso.

La pampa está enfrente, hacia el Sur; pero... ¿cuál es su característica propia, su saliencia definitiva de este territorio nuestro, hoy morada acogedora de las más disímiles razas del mundo? ¿Qué es la pampa?, os preguntaréis. No me refiero, fácil es advertirlo, a la definición fría del léxico, que llama a la pampa «como una gran llanura cubierta de hierbas», aunque por ahí empiecen las cosas; pero no es lo único. Mas yo diría que es lo otro.

Sí; la pampa es una llanura casi sin límites, a lo menos para la vista, cuando nuestra escudriñadora mirada quiere abarcarla en su totalidad. Su perfil es fácil: basta imaginar una línea horizontal a la altura de nuestra vista para tener la gráfica de su imagen; pero su horizonte no es cosa fija, sino algo fugaz y huidizo a nuestros ojos. En efecto: dominada su llanura desde una de sus sierras, ya nos es dado una inmensa extensión; pero si la contemplamos desde un lugar más alto, el horizonte se va más atrás todavía, y vista desde un avión, entonces la pampa no reconoce límites. Razón sobrada tiene el poeta argentino Domínguez cuando le llama:

Inmenso piélago verde
donde la vista se pierde
sin tener dónde posar...

Y observad de inmediato que hablar de la pampa no es estar fuera del tema; ése *fué el escenario* natural de *Martín Fierro*, y si la tierra, con su poder telúrico, presta y conforma la psicología del hombre que la habita, nada más cierto en el caso del *gaucho*; por eso Lugones llama a éste el hijo de la pampa, y fuerza es confesar que *fué* el territorio, en su *inmensidad* mesiánica, quien vistió de reciedumbre viril a su héroe epónimo.

Esta llanura sin límites no es definible, por ser filológicamente de género máximo que la Lógica clasifica de *indefinibles,* por carecer de referencias al no tener apoyo en géneros próximos; precisamente por eso la pampa es monótona, pelada y dura. Tampoco es propiamente un paisaje; es más bien un «estado de alma», y esto no es un mero decir, porque tal vez, en última instancia, la pampa es un paisaje *sui generis,* no pictórico; es decir, no reducible a elementos plásticos.

En consecuencia, por no constituir un paisaje, los pintores que han querido representarla han fracasado lamentablemente: Ceferino Carnaccini y Tito Sauvidet, dos pintores argentinos que lo han intentado con mayor fortuna,



han realizado su obra siempre en base a dos elementos figurativos: el rancho y el ombú; pero la fisonomía pampeana en su inmensidad áspera, con su soledad monótona, está ausente en sus cuadros.

Y, fijémonos bien, el rancho y el ombú: el rancho, la casa de barro y paja del pobre, existe en todas las tierras y en todas las latitudes; conozco varios países de América, y en todas partes lo he visto. En cuanto al ombú, como árbol característico del llano pampeano, es otro error, difundido por la poesía de Luis L. Domínguez, que conocemos desde nuestra escuela primaria, que termina diciendo:

La pampa tiene el ombú...

«Mentira; la pampa no tiene ombú», ha dicho un escritor ilustre de mi Patria, que desde hace pocos días ha empezado a vivir «el domingo de la eternidad». Me refiero a don Rodolfo González Pacheco. Este autor afirma: «La pampa no tiene ombú, la pampa es turbia y lampiña, la pampa es india y tiene el caldén apenas...»

Por esto, despojada nuestra llanura de estos dos elementos aditados—el rancho y el ombú—, no queda nada; sus cualidades inaccesibles han desaparecido

ante su hostil inmensidad por no ser un paisaje, sino sólo línea dura de horizonte. Rojas Paz dice al respecto: «Lo que más se capta andando en ella es su soledad, una soledad tal que adquiere una resonancia lírica, porque la pampa sólo soporta la poesía; está demasiado desnuda en su esencia—agrega—para admitir siquiera el ropaje del folklore.»

De su inmensidad, tal vez configurada en llanura, brota ese sentido libérrimo de señorío que tiene; de esa libertad de viento pampanoso que peina su pasto puna, transmitiendo en su fatamorgana «un sentido insobornable de libertad, que el aire, la luz, las estrellas, todos sus elementos, confieren al *gaucho*; y de ahí tal vez su altivez de carácter, su generosidad de alma».

En síntesis: toda descripción del llano como pintura es convencional, es mera síntesis literaria, pues el poeta pone en ella lo que encuentra en su cultura, en su capacidad de embellecer si es pintor. La belleza de la pampa no es, pues, para contarla, sino para sentirla; no es para pintar o describir, sino captación subjetiva; no es cosa sensoria, sino emocional. En una sola palabra, ya lo hemos dicho: es un *estado de alma*.

Y esto Hernández lo intuía con genialidad, aunque tal vez intelectivamente no se diera cuenta de ello. En el *Martín Fierro* no existe paisaje, no ha hecho descripción de la llanura, como Echeverría en *Santos Vega* o como Mansilla en *Los Ranqueles*. En Hernández, toda decoración como telón de fondo aparece desdibujada, tenue, borrosa, para destacar más el sentido y la intensidad de las cosas, todas referidas al personaje: el *gaucho*.

En dos palabras: en el *Martín Fierro* todo está referido al hombre, protagonizado por el *gaucho* más que en obra alguna, y que, según el clásico significado antiguo y su etimología, quiere decir primer combatiente. Y no sólo en su mundo circundante, sino que hasta las personas mismas nacen de las palabras, y la acción es la que cobra un relieve singular. No es, pues, una pintura de ambiente de tipo descriptivo naturalista; es más bien un retrato psicológico, es un libro evocador; sugiere más de lo que dice, suprimiendo todo lo superfluo y adjetivo para demostrar, desnuda y descarnadamente, la realidad social de un pueblo encarnada en un hombre que precisamente se llama *Martín Fierro*.

Hemos dado algunas ideas deshilvanadas sobre la pampa, su horizonte huidizo y su inexistente paisaje; pero el cuadro quedaría inconcluso si no agregáramos algo sobre su habitante natural y primitivo dueño: el indio.

Bien lo recordáis, señores, que el conquistador español llamó por error indio al hombre americano, pues los primeros cartógrafos confundieron esas lejanas tierras con las Indias Orientales, el milenario país de las piedras preciosas, de la canela y del benjuí. La población de América india era densa; sus habitantes se extendían de Polo a Polo y de mar a mar. Tres grandes Imperios se repartían el continente. Bien, vosotros lo sabéis: en América del Norte, en ambas márgenes del río San Lorenzo, estaban los iraqueses, muy adelantados en la evolución de la cultura; las manifestaciones de su organización social así lo demuestran. Más al Sur, en el Méjico actual y en América Central, estaban dos grandes pueblos: los aztecas y los mayas; y en el Perú, el Imperio del Twantisuyo, que uno de ellos le llamará más tarde de los incas.

En nuestro país argentino, la alta cultura india se aglutinaba en dos grandos centros: uno, en la cuenca del río Salí y la sierra del Aconquija, eran los diaguitas o calchaquíes; el otro ocupaba las tierras entre el Pilcomayo y el Bermejo: era la cultura chacosantiagueña.

En la región pampeana, y esto es importante para nuestro tema, no había gran población; en la provincia de Buenos Aires estaban los querandíes y la subraza de las pampas, que después de la conquista, y al correr el tiempo, se ven relegados al centro y al sur de la provincia y arrinconados al oeste (Calfucurá, el famoso cacique, tenía su asiento en las márgenes del arroyo Azul).

Estos habitantes de la pampa no eran numerosos, y precisamente por habitar el llano eran atrasados: sólo poseían la lanza, y el arco y la flecha tardíamente, y luego más tarde la maza, que al contacto con el conquistador deviene en cuchillo; no conocían tampoco la alfarería, como los calchaquíes, porque esta técnica supone una inteligencia cultivada ya.

«La presencia del indio, dueño del territorio—dice Martínez Estrada—, determina, como vivencia histórica y humana, un acontecimiento social extraordinario, pues es lo que condiciona el sentido de realidad como pueblo.»

En *La Araucana*, de Ercilla, se ensalza la epopeya de la conquista en parangón con el indio, donde el nativo como elemento adquiere indiscutible magisterio. En cambio, en *La Cautiva*, de Echeverría, y en el *Martín Fierro*, de Hernández, acontece lo contrario: «aquí aparece el indio formando hordas de criminales y salteadores—piratas de la pampa—, sin ningún vestigio de humanidad ni de civilización».

Es innegable que sus tropelías, que fueron frecuentes, causaban la reacción más decidida, «inhumana réplica por parte del civilizado, quien trató al indio sin piedad y con encono, lo que azuzó más, si eso era posible, el odio del nativo; entreveros que siempre terminaban tinto en sangre, todo un dramatismo como a la imaginación le era difícil concebir».

Tarea interesante sería intentar adentrarnos a la psiquis de este personaje para descubrir sus reconditeces anímicas que el indio exhibe, y para ensayar su caracterología con los métodos de los psicólogos Yung o Adler, o con los no menos abisales procedimientos del psicoanálisis para poder escrutar el lado nocturno de su alma. Pero esta tarea ardua requiere para su dilucidación disponer de tiempo, siempre tiránico en su fugaz instancia.

Basta decir ahora que en la época azarosa del fortín, donde la soldadesca y los civiles que la componen no siempre estaban prevenidos, el asalto imprevisto por las tribus salvajes determinaba un miedo colectivo al indio, dice Lugones, «que era el demonio de la pampa, que recorría la llanura como una visión espectral».

La llegada del malón, como se llamaba al asalto organizado indio, era un acontecimiento terrible: «Primero, un sordo rumor de temblor lejano: se avivan más allá del horizonte los timbales del viento; después se veía correr, desesperada, toda clase de alimañas, venados, avestruces, gamos que venían desde pampa adentro, pájaros que volaban alocados... y hasta tigres», nos dice Rojas Paz.

Era la indiada, que se acercaba a tendido galope de sus caballos, amaestrados con paciencia. Se escuchaba además «el grito macabro que producía el infiel al golpearse la boca con la mano abierta. Osamentas y ruinas formaban siniestros cuadros, señalando con toda suerte de horrores el paso de la horda. Untados con enjundia de ñandú o de potro, para mejor resistir a la intemperie y al hambre, venían clamoreando su alarido aterrador; fétidos y cerdudos llegaban los guerreros salvajes».



En el *Martín Fierro* se revive esta llegada en dos estrofas de épica grandeza; oigámoslo:

Tiemblan las carnes al verlo,
volando al viento la cerda,
la rienda en la mano izquierda
y la lanza en la derecha;
ande enderieza abre brecha,
pues no hay lanzaso que pierda.
Hace trotiadas tremendas
desde el fondo del desierto;
ansí llega medio muerto
de hambre, de sé y de fatiga,
pero el indio es una hormiga
que día y noche está despierto.

Como todo hombre valiente, el *gaucho* experimenta una impresión de miedo, y no la oculta; mas él acepta el reto, lo que es, por otra parte, digno de su bravura, y tampoco ahorra alabanzas al enemigo.

Esta es, pues, en pálido relato, la sociedad del indio, en cuyo seno vivió Martín Fierro durante tres años, cuando tuvo que dejar la civilización después de su desgracia y cuando durante el encuentro con la Policía; es que de repente surge como de la nada quien será su compañero y amigo, el ex sargento Cruz, el hermano de andanzas y de infortunio, con quien partirá las penas por igual, porque ya el filósofo ha sentenciado, porque el dolor compartido es menor... Y los dos compañeros de infortunio, y ya para siempre amigos, huyendo de la civilización, toman rumbo al Sur, no saben dónde van; pero no importa; y entonces el héroe exclama:

No hemos de perder rumbo:
los dos somos güena yunta;
el que es gaucho va ande apunta,
aunque inore ande se encuentra;
pa el lao en que el sol se adentra
dueblan los pastos la punta.

Y unidos por la desgracia—como dos sombras—, Cruz y Fierro se internan en tierra de infieles; la trayectoria la intuyen..., pero nada más. Esta huída al desierto reviste contornos patéticos; ellos no ignoran el padecimiento que les espera, pero tampoco pueden quedarse: «infierno por infierno, se resuelven por lo desconocido». La despedida de los pagos, donde quedan en desamparo el hogar, la mujer, los hijos, todo, parece el clásico Tríptico de los Adioses; pero oigamos este canto de nostalgia, impregnado de tristeza viril, y entonces el héroe llora:

Cruz y Fierro de una estancia
una tropilla se alzaron,
por delante se la echaron
como criollos entendidos,
y pronto, sin hacer ruido,
por la frontera cruzaron.
Y cuando la habían pasao
una madrugada clara,
le dijo Cruz que mirara
las últimas poblaciones,
y a Fierro dos lagrimones
le rodaron por la cara.

Cuando leemos esto, un estremecido acento de pena nos llena el alma; es el viento huracanado de tragedia que corre por todo el poema. Pero... pensemos un instante que no puede ser de otro modo; la vida es, en su esencia, dolorosa; da pena pensar cuando sabemos que alguien, si es que existe, no ha tenido nunca en su vida el más pequeño sufrimiento, porque en ese quimérico caso envolvería tal vida una estéril monotonía florecida en una inocente ficción, que la ausencia del dolor comporta.

Siempre he creído que en el orden biológico el dolor es un factor de superación; es cruel que así sea, pero así es. Si no fuera por el hambre y por el frío—dice alguien—, no existiría la civilización; la Humanidad sería una tribu de bosquimanos concentrada en la zona tropical, subida a los árboles para comer sus frutos.

Yo pienso que todos aquellos grandes Santos que buscaron el sufrimiento como un seguro camino hacia Dios, lejos de ser lo que suponen ciertos espíritus de escaso vuelo, no eran tontos; sabían lo que hacían. Sin lugar a duda podemos afirmar que «en la economía cósmica, el sufrimiento es un ingrediente básico».

Precisamente, este aspecto del *Martín Fierro* es una de sus grandes cualidades; jamás su héroe, que sufrió desde que nació hasta el soplo final, nunca renegó de la vida ni pensó que la muerte pudiera ser una liberación a tanto sufrimiento; en él no existe lo que los psicólogos de ahora llaman el complejo desesperado del suicidio, y, muy al contrario, como toda alma bien organizada, exclama:

No hay que darla por vencida,
por dura que sea, la suerte,
ni que pensar en la muerte,
sino en soportar la vida.

Y ni siquiera cuando después de tres años de estoicos padecimientos entre infieles, cuando vuelve a los pagos y todo lo encuentra arrasado y nada queda en pie..., el rancho, la mujer, los hijos, todo ha sido arrastrado por la vo-

rágine de la necesidad, hay en él un grito de rebelión, es cierto, pero no desespera; dice:

No hallé ni rastros del rancho,
sólo estaba la tapera;
por Cristo, si aquello era
pa enlutar el corazón.
Yo juré en esa ocasión
ser más malo que una fiera.

Y de inmediato, como para justificar esta imprecación, como para bajar el tono de esa rebeldía, expresa:

¡Quién no sentirá lo mesmo
cuando ansí padece tanto!
Puedo asigurar que el llanto
como una mujer largué.
¡Ay mi Dios, si me quedé
más triste que Jueves Santo!

Pero sigamos recorriendo el poema tras el rastro del héroe en su andanza fragosa..., y un día que Fierro se halla junto a la tumba del amigo Cruz, de repente siente los lamentos de una mujer: era una cautiva que un indio maltrataba, y que terminaba nada menos que de degollar a su hijito. Ante la mujer azotada y ante el crimen de Herodes, el corazón del bravo se exalta. La narración de esta pelea homérica es, sencillamente, grandiosa:

Toda cubierta de sangre
aquella infeliz cautiva,
tenía dende abajo arriba
la marca de los lazazos,
sus trapos hechos pedazos
mostraban la carne viva.

Yo no sé lo que pasó
en mi pecho en ese instante;
estaba el indio arrogante,
con una cara feroz;
para entendernos los dos,
la mirada jué bastante.

Y de inmediato, Hernández entra en la descripción misma de la pelea, que realiza con líneas fuertes y seguras: es un duelo a muerte, pues Fierro sabe que su adversario es tan hábil como feroz:

Porque el indio era valiente
usaba un collar de dientes
de cristianos que él mató...

Y en seguida agrega:

Tres figuras imponentes
formábamos aquel terno:
ella en su dolor materno,
yo con la lengua de juera
y el salvaje como fiera
disparada del infierno.

Iba conociendo el indio
que tocaban a degüello;
se le erizaba el cabello
y los ojos revolvía,
los labios se le perdían
cuando iba a tomar resuello.

Al fin de tanto lidiar,
en el cuchillo lo alcé,
en peso lo levanté
a aquel hijo del desierto,
ensartado lo llevé
y allá recién lo largué
cuando yo lo sentí muerto.

El desenlace de esta lucha y la victoria sobre el enemigo terrible, donde la intervención de la mujer acentúa la índole caballeresca del combate, señalan en el poema el punto culminante del mismo; «y en este episodio debemos ver el triunfo de la civilización encarnada en el *gaucho,* contra el regresivo espíritu pampeano, de instintos primarios, representado por el indio».

Otro episodio de acre sabor, que brota de sus páginas magistrales, llenas de cuadros psicológicos, y que pinta las facetas del alma criolla, lo señala aquel que describe la muerte de su amigo Cruz en el desierto. De paso anotemos el sentimiento de la amistad, tan fuertemente estructurado en *Martín Fierro*—sentimiento limpio—, donde no aparece otro interés que no sea el meramente ideal que ata a los seres de un mismo sexo; pero que tal vez por esa condición de pureza se condensa en la ayuda mutua y en la comprensión perfecta. La muerte de Cruz señala otra cumbre del poema, y una desesperación desatada en llanto, que es alarido viril, envuelve la escena aquella:

Lo apretaba contra el pecho
dominao por el dolor;
era su pena mayor
el morir allá entre infieles;
sufriendo dolores crueles
entregó su alma al Criador.

De rodillas a su lao
yo lo encomendé a Jesús.
faltó a mis ojos la luz,
tuve un terrible desmayo,
caí como herido del rayo
cuando lo vi muerto a Cruz.

Y yo, con mis propias manos,
yo mesmo lo sepulté,
a Dios por su alma rogué
de dolor el pecho lleno,
y humedeció aquel terreno
el llanto que derramé.

Y en seguida brota una reflexión, como para atenuar lo desesperado o tal vez para justificar su actitud, quebrantada por el dolor:

Cuál más, cuál menos, los criollos
saben lo que es amargura;
en mi triste desventura
no encontraba otro consuelo
que ir a tirarme en el suelo
al lao de su sepultura.

Y el cuadro se cierra con estos versos, en alusión al tiempo, que en los trances penosos parece alargar su finitud en interminables horas:

Privado de tantos bienes,
y perdido en tierra ajena,
parece que se encadena
el tiempo y que no pasara,
como si el sol se parara
a contemplar tanta pena.

Muchos pasajes, tan bellos como interesantes y más interesantes que bellos, podríamos glosar; pero el tiempo pasa. No obstante, ruego unos minutos de vuestra atención para apuntar dos aspectos que nunca olvido cuando hablo del poema.

Como sabéis, esta obra es íntegramente una narración que hace el mismo Martín Fierro, narración que realiza, diremos, cuando el día declina, cuando está de regreso de todas las penurias sufridas, de las que salvó sólo la vida; entonces tiene la satisfacción de poder contarlas. Esta biografía novelada, que el poeta llama *modo de opinar,* como respetando la opinión adversa, tiene su típico paradigma en la *Payada,* canto de contrapunto, que Fierro sostiene con un Moreno, con quien ocasionalmente se encuentra en la pulpería.

Y es cosa originalmente intencionada que sea un humilde negro quien, mano a mano, se enfrente al protagonista y ambos sostengan un duelo verbal, que es algo así como las preguntas del Destino que formulara el Oráculo. Aquí, este duelo verbal adquiere resonancia lírica de primer agua; pero su mérito saliente, por lo menos el aspecto más interesante, no está en ese sentido de lirismo, donde las ideas chispeantes saltan cristalinas; lo esencial allí no es el modo de decir las cosas, sino la intención que éstas esgrimen.

El Moreno, como los rapsodas antiguos, invoca a los dioses para que le ayuden en el trance difícil, y dice:

No te trabes, lengua mía;
no te vayas a turbar;
naide acierta antes de errar,
y, aunque la fama se juega,
el que por gusto navega
no debe temerle al mar.

Y terrible y lapidaria es la respuesta que el Moreno da cuando se le pregunta qué es la Ley:

La Ley es tela de araña;
en mi inorancia lo explico:
no la tema el hombre rico,
nunca la tema el que mande,
pues la ruempe el bicho grande
y sólo enrieda a los chicos.

Y como corolario termina con esta reflexión sobre la Ley:

Es la Ley como la lluvia:
nunca puede ser pareja;
el que la aguanta se queja,
pero el asunto es sencillo.
La Ley es como el cuchillo:
no ofende a quien la maneja.

La otra cosa, y es la última, que no quiero dejar de decir, porque aclara erróneos conceptos de apreciación, lo constituye, a nuestro modesto juicio, la criticable actitud abiertamente hostil del *gaucho* a todo lo extraño, a todo lo foráneo, actitud que aparece claramente concretada en su fobia al extranjero.

Al extranjero, el criollo le llama *gringo*, vocablo despectivo; pero aclaremos que no se le dice gringo en mi país ni al español ni al portugués, y cuando en el *Martín Fierro*, en diversos pasajes, aparece esta palabra, se refiere, sin lugar a duda, al italiano o al inglés, que fueron los primeros inmigrantes en la Argentina. El gaucho consideraba, pues, al extranjero como al intruso que le venía a disputar, tal vez con más sagacidad y técnica de trabajo, algo de su predio, sustrayéndole poco a poco, y palmo a palmo, su heredad.

Por eso lo odia, porque la pampa ilimitada confiere al hombre, ya lo hemos expresado, «un sentido libérrimo de señorío, semejante al viento jugando en los pastos de su llanura...». Por eso el gaucho es enemigo del alambrado, porque el alambre es una valla a la libertad de cruzar su predio de punta a punta y de lado a lado.

El odio al gringo, que aparece con tintes firmes en el *Martín Fierro*, no sólo está allí, y es que volvemos a decir que en el poema están las vivencias del alma argentina en la pasada centuria, y entonces ese odio era una psicosis colectiva, que en cierto modo supervive en alguna parte del pueblo argentino, y que es tarea actual no dejar la más pequeña sombra de este viejo prejuicio, instaurando claramente la idea de bien, que la presencia de todo lo extranjero bienintencionado comporta, y que nuestra Constitución proclama generosamente (1).

Por mi parte, yo pienso que sin lo foráneo y sin lo europeo en primera instancia, todavía andaríamos en el estudio de una cultura primaria; mas tengo una profunda fe y simpatía por lo extranjero, sin lo cual nuestro arte, nuestra ciencia o nuestra técnica, serían muy empíricos, y buena parte de nuestro saber, confesémoslo humildemente, lo debemos al saber europeo.

El hombre europeo, por otra parte, no nos ignora; aquí se sabe muy bien que allá en aquellas lejanas tierras todo es más grande—montañas, llanuras y selvas—, y que todo está dado en generosa superabundancia. Tampoco ignora

---

(1) Al amparo de esta generosa premisa, fuerza es aclararlo, hasta contados años en la Argentina los grandes consorcios extranjeros tenían en sus voraces manos el controlar y el comercio de los grandes productos de nuestro agro, como así también fiscalizaban todas las operaciones bancarias, cuyas siderales ganancias, en crecidos dividendos, se abonaban en Londres, Nueva York, Amsterdam, etc. Ahora se ha instaurado la sana y patriótica idea de una recuperación económica, haciendo recién efectiva nuestra total independencia como pueblo libre y soberano.

el europeo a los valores espirituales americanos: a sor Juana Inés de la Cruz, a Rubén Darío, a Hernández, a Lugones, a Güiraldes y a Gabriela Mistral, a quienes el viejo continente conoce y reverencia. «Para ser original—lo dijo don Federico de Onís el tiempo pasado en Buenos Aires—, para ser original, América no tiene que dejar de mirar hacia Europa; ese interés, ese afán, la salva; y ese mismo anhelo salvará a Europa al cobrar nuevo aliento en lo americano.»

Respecto a nosotros y a nuestro tema, ya dos libros argentinos han salvado el olvido justiciero del tiempo: son el *Facundo*, de Sarmiento, y el *Martín Fierro*, de Hernández; dos obras antagónicas; pero, por paradoja, complementarias. Estas dos creaciones son los propíleos y las columnas del templo inmantes de nuestra historia. De nuestra historia patria, que será rectificada y remozada por una nueva estimativa, surgida de los intersticios de estos dos libros señeros. Principalmente de la obra de Hernández, poema inmortal, que todavía los argentinos no hemos entendido del todo, pues «en el símbolo de *Martín Fierro* están patentes todas las penurias sufridas por un pueblo». Pero... el Destino es nuestro; somos un pueblo joven, que no expresaremos tal vez nuestras cosas con mucha fineza, pero que precisamente en esa condición reside toda ulterior esperanza. Ya lo presintió Hernández cuando dijo:

Pues son mis dichas desdichas
las de todos mis hermanos.
Ellos guardarán ufanos
en su corazón mi historia.
¡Me tendrán en la memoria
para siempre mis paisanos!

Lucio R. Soto.
Valle, 10-43.
BUENOS AIRES (R. A.).

MEDIEVALISMO Y MODERNIDAD EN EL REINADO DE LOS REYES CATOLICOS

POR

ELOY BENITO RUANO

CLAVE INTERPRETATIVA: «REDUCTIO AD UNUM»

El reinado de los Reyes Católicos representa para nuestra historia un conducto en el que España penetra bajo un arco de perfiles medievales para acceder a un paisaje abierto de inédita modernidad. Vínculo de unión, puente fronterizo entre dos Edades, que anuda, encarnando una fase de intensa evolución, dos compartimientos radicalmente distintos de la historia de España.

Cuando el regio matrimonio es aclamado para el trono de Castilla en 1474, el mundo hispánico vive plenamente aún su etapa medieval, y—en todos los aspectos—los problemas, las instituciones y los hombres que lo integran ostentan el marcado matiz de esta forma histórica de ser. Cuando Don Fernando muere y la sucesión del reinado común se inicia, el marco en que se desarrolla la vida del Estado está completamente renovado, y ese mismo tipo de vida es distinto también.

En parte, esta transformación es obra de la dinámica de los tiempos y de los pueblos, que abocaban, a la altura de aquel tiempo español, al Renacimiento. Pero, en parte también, es fruto de la labor personal de los reyes, sorprendentemente puestos a punto, más de lo que habrían de dejar tras sí, que de aquello en que se habían formado y de donde habían partido.

Uno y otro determinantes, la coyuntura temporal, que tiene maduros los elementos para la nueva floración, y la labor real, que acelera la evolución de los más retrasados, coadyuvan en que, al final de su etapa, esa evolución se haya verificado y la imagen del mundo que conozca el siglo XVI se encuentre completamente renovada.

Esto quiere decir que la sola función de los Reyes Católicos no es un mecanismo de transformación que por su exclusiva actividad convierta en *modernos* los elementos *medievales* puestos bajo su acción (1). Muchos de esos factores hubieran efectuado el tránsito de todos modos, independientemente de quienes hubieran regido los destinos de los reinos, y de hecho así lo verificaron.

Pero si la personalidad de los monarcas no se explica sino como fruto de su momento histórico, lo cierto es que la dinámica de ese instante no se comprende sin la actuación de los reyes. Lo que interesa hacer notar, en definitiva, es cómo objetivamente, de todos modos, esta mutación se verifica para España en este tiempo, y cómo, por tanto, el reinado de los Reyes Católicos

---

(1) «Error corriente—dice el historiador Ballesteros—es el suponer que los RR. CC. innovaron en todos los órdenes de la gobernación del Estado. Hubo novedades, quién lo duda; pero no olvidemos que se trata de un período de transición representado por estos excelsos soberanos» (A. Ballesteros: *Historia de España*, t. III, 3.ª parte, pág. 371, 2.ª ed., Madrid, 1948).

aparece formalmente como el período en que nuestra historia pasa de la Edad Media a la Modernidad (2).

El rasgo más significativo de su gobierno, y más cargado de sentido y representación a este respecto, es el coronamiento de la Reconquista. Con su culminación se clausura una de las típicas empresas medievales, la que por sí sola puede decirse que da contenido y forma a toda nuestra Edad Media. Reconquista y Medievo puede decirse que son sinónimos en nuestra historia nacional.

La conducción a término de este proceso supone evidentemente la concurrencia de un complejo de circunstancias cuya yuxtaposición no se había presentado anteriormente durante *los ocho siglos*. La reducción territorial al mínimo en su historia del Islam español, su crisis interna y el defecto de ayuda eficaz por parte africana, de un lado; de otro, la unidad de los reinos cristianos, la superación de diferencias dinásticas y el aquietamiento de los bandos políticos, constituyen un conjunto ocasional sin precedente hasta esta coyuntura. Pero es de notar que en la síntesis de tales determinantes históricos debe subrayarse como muy eficaz la actuación personal de los reyes, a quienes muchas de aquellas circunstancias son inherentes, y, sobre todo, la voluntad decisiva de la empresa y el esfuerzo puesto en su consecución.

A lo largo de siglos precedentes no faltan, efectivamente, ocasiones en que el proceso histórico parece conducir o hallarse en presencia de un momento favorable a la definitiva sumisión de los reinos sarracenos—Fernando III, Jaime I, etc. (3)—. Sólo en 1492 tiene, sin embargo, efecto esta *perfección* de la unidad cristiana peninsular, y es en este momento, por tanto, cuando se exhibe en la Historia con todo su valor aparencial e interno.

El sentido último, el rasgo morfológico supremo que podemos señalar como característico de la fisiognómica *moderna* en general, discernible ya desde la etapa que nos ocupa, es la realización dentro de los límites nacionales, en todos sentidos, de la tendencia *reductio ad unum* que en lo universal había sentido la Edad Media. La Edad Media había vivido en lo espiritual esa unidad y había querido su vivencia en lo político. El orden de las conciencias y la voluntad de imperio fueron estadios diversos de plasmación, en campos distintos, de un mismo impulso.

Con el alba de los tiempos nuevos, esta tendencia unitaria de lo temporal se realiza en mayor proporción, pero al mismo tiempo se fragmenta en pluralidad de ámbitos. No es una paradoja: los procesos de reducción de lo múltiple se efectúan, pero ahora son varios los sujetos a ejercer las funciones

---

(2) En su amplia excursión de cuatro tomos por la *Historia del reinado de los RR. CC. Don Fernando y Doña Isabel*, William H. Prescott fundamenta esta misma observación final, expresada en función del concepto de la Edad Media correspondiente a su época: «Hemos atravesado el importante período de la historia que abraza la última parte del siglo XV y los principios del XVI, época en que las convulsiones que destruyeron los antiguos edificios políticos de Europa sacaron a sus habitantes del letargo en que habían estado sumidos por espacio de siglos. España experimentó, como hemos observado, los efectos de este impulso general. Bajo el glorioso imperio de Don Fernando y Doña Isabel, la hemos visto salir del caos a una nueva vida... y abandonar poco a poco los hábitos feroces de los siglos feudales por las artes de una civilización más moral y culta» (*Ob. cit.*, t. IV, págs. 345-6, Madrid, 1846).

(3) Los tratados limitadores de la acción reconquistadora entre Castilla y Aragón retrasaron también, indudablemente, la liquidación de esta empresa.

axiales. De la dispersión general se pasa a la constelación de unidades: es el fenómeno conocido y bien determinada bajo la denominación de «aparición de las nacionalidades».

VIGOR POLÍTICO

A los efectos de significación del coronamiento de la Reconquista, en cuanto a manifestaciones típicas de una y otra Edad, la unidad peninsular representa el tránsito y la desaparición de la pluralidad de *reinos*, para asumirse en el concepto unitario de *nación*. Pero esta síntesis, con significar mucho como contraposición *moderna* a la fragmentación política que es característica del tiempo medieval, queda por bajo, sintomáticamente, de la transformación interna de ese cuerpo que se realiza paralelamente, y por la que el conjunto «nacionalizado» de esos reinos encarna en una noción vigorosa de *Estado*, puesta a su servicio.

El robustecimiento de la noción de Estado es, sin duda, la más sólida adquisición política—y una de las más fuertes en todos sentidos—de la Edad Moderna. Todos los elementos que se pueden concebir como integrantes del mismo experimentan en esta época un fortalecimiento correlativo, conscientemente promovido por los monarcas. Al escueto y débil Estado medieval, caracterizado por un contenido limitado y un poder repartido, sucede ahora un organismo sólido, con ámbitos multiplicados y formas flexibilizadas (4).

El poder se identifica con la soberanía. Su fraccionamiento a favor de la diversidad nobiliaria, característico de la etapa anterior, deja de tener efecto tras un cruento y militar proceso de acumulación, decididamente afrontado por los reyes. Se disuelve la forma bajomedieval del feudalismo español, caracterizado por una constante pugna y desequilibrio de sus elementos más poderosos en torno al eje basculante y sin personalidad de la realeza. Acciones tan recientes como la repetida de Olmedo, como la «farsa de Avila», carecería de sentido representárselas unos años después. El dilema existente, casi diametral, entre nobleza y realeza, se resuelve definitivamente a favor de la segunda, en virtud de la acción de los Reyes Católicos (5).

La anarquía general que asolaba el país en banderías nobiliarias desde Galicia a Andalucía (6) se ve reducida por las milicias reales. Pero a su dominio por la violencia sigue una labor de atracción, que gana para la colabo-

---

(4) Cfr. W. Naef: *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1947, páginas 6-17, sobre el tema general de la contraposición de Estado medieval y moderno.

(5) Los problemas de la relación de ambos poderes durante la Edad Moderna, aunque agudos en determinadas circunstancias y manifestados con predominio nobiliario no pocas veces, no llegan a entrañar nunca el carácter de una competencia, ni a rebasar el plano derivado de una relación personal. No es una clase, sino un valido, el que logra imponerse a la realeza.

(6) Hernando del Pulgar, en una famosa carta fechada en 1473, dice que los nobles del sur de España, con sus divergencias, «tienen cargo de destruir aquella tierra del Andalucía», como los maestres de Alcántara y Santiago hacen en la provincia de León y otros señores en los reinos de Toledo y Galicia; el de Murcia, prosigue, «tan ageno lo reputamos ya de nuestra naturaleza como el reino de Navarra». «No hay más Castilla—concluye—; si no, más guerras auría» (Cfr. D. Clemencín: *Elogio de la Reina Católica Doña Isabel*, Madrid, 1820, págs. 124-135).

ración a este decisivo sector operante de la sociedad. La aristocracia, hasta entonces dispersa y con designios individualizados, se polariza en torno a la corte. El engrandecimiento y la prosperidad dejan de ser beneficios adquiribles por el esfuerzo independiente, para pasar a ser cualidades otorgables por la voluntad del soberano. Pero, como para ello hay que estar presentes, y a su lado o en su servicio es donde cabe hacerse notar y ejercer la presión de su ánimo, esta función es, por tanto, desde ahora, la primera ambición y el primer deber de los grandes (7).

El ambiente de las regiones se pacifica, y hasta su paisaje cambia con el abatimiento de fortalezas y torres. La nueva imagen de España se acuerda con la tónica recién inaugurada de su historia, desaparecidos ya los riesgos y los afanes de la Reconquista, y proyectado su quehacer guerrero en empresas de trascendencia exterior.

DEL «MANDO» AL «GOBIERNO»

La imagen misma del soberano se varía en este tránsito. Fernando el Católico, que empieza su reinado haciendo frente personal a sus enemigos, como un verdadero general, abandona esta función una vez concluída la primera etapa, de afianzamiento en el trono, para entregarse por entero a la dedicación propiamente política de su condición real. Como se dijo de su bisnieto Felipe II, «comenzó valiente y acabó prudente».

La guerra contra Alfonso de Portugal, el sometimiento de arriscados alcaides de fortalezas, la imposición arbitral en la cuestión de los maestrazgos y la sumisión de los grandes señoríos locales son empresas que nos lo presentan aún bajo el molde medieval de rey-caudillo militar. La misma Isabel llega a participar en ocasiones personalmente en este continuo jaque guerrero (8), que alcanza su mayor intensidad y expresión en la campaña de Granada, seguida y dirigida de cerca por la egregia pareja.

Pero el soberano que vemos actuar, en cambio, en la segunda etapa, de plenitud del reinado, encarna ya la figura del rey-gobernante, que en España habrían de representar cimeramente los primeros Austrias. Entre su actividad eminente de dirección política que caracteriza la misión de los monarcas de la Edad Moderna y la función guerrera fundamental de los reyes medievales,

(7) En el privilegio de preeminencias y prerrogativas que Fernando el Católico otorgó al crear un cuerpo de caballeros e hijosdalgos «para la compañya y guarda de nuestra Real persona», acuerda: «Otrosí que en las guerras por Nos hacederas *y en los cargos que hayamos de conferir,* seáis preferidos a cualesquiera otras personas de vuestra condición.» Cfr. R. de Vilanova: *Noticias acerca de la constitución del Cuerpo de Gentileshombres por Don Fernando el Católico en 1512,* BRAH, 1923, t. 82, pág. 23.

(8) La reina acude a Segovia, en agosto de 1476, a sofocar la rebelión del alcaide de su alcázar, mientras Fernando se ocupa del socorro de Fuenterrabía, atacada por los franceses, que intervienen en apoyo del rey de Portugal. Ella es también quien asedia la fortaleza de Trujillo y quien se dirige a Andalucía en ausencia de su esposo para aquietar los disturbios de la nobleza. Su intervención personal en las disputas de los Maestrazgos merece asimismo ser notada. Inocencio VIII concedió a la Reina Católica su coadministración, en unión de su marido, por bula de 13 de noviembre de 1489. (B. N., Mss. 9.554 de Indices de la Colección Burriel, fol. 164-166.)

media efectivamente el abismo que separa las tónicas de sus respectivas épocas (9).

Remontado el reinado, las directrices de adecuación medieval del gobierno de los monarcas cambian y se amplían en proporciones gigantescas. Por su índole, dejan de ser guerreras para convertirse en políticas; por su dimensión, rebasan los límites locales para transformarse en universales.

CONSOLIDACIÓN NACIONAL

En el orden interno se verifica, descendiendo al terreno de lo particular, un eficaz refuerzo de cuantos elementos constituyen un factor instrumental o parcial en el designio básico de vigorización del Estado. La constitución de una serie de Consejos Supremos (de Castilla, de Aragón, de Estado, de Hacienda, más tarde de la Inquisición y de Indias) revela una neta directriz de jerarquización centralista, rígidamente seguida hasta sus últimas consecuencias.

El ejército sufre una transformación tan radical, que puede considerarse verdadera creación *ex nihilo*. De la hueste real, apenas diferenciable de las mesnadas feudales en número y en poderío, sale estructurado un ejército moderno, de servicio obligatorio, permanente (10), y organizado tácticamente sobre la base acoplada de las tres armas combatientes. Francisco Ramírez de Madrid, fundiendo el bronce y el espíritu de la artillería; Ayora y Fernández de Córdoba, reorganizando la infantería, renuevan el esquema táctico de las batallas, ancestralmente fundado sobre el papel decisivo de la caballería, tradicional en la guerra contra el moro. Cisneros, más tarde, con la creación de las milicias «de Ordenanza», acentúa la vinculación de ese ejército a la realeza, como encarnación única e inamovible de la nación, a cuyo específico servicio, y no al de cualquier facción nominal, se encuentra aquél.

El nuevo instrumento militar se pone a punto así para el nuevo arte de la guerra que habría de practicarse poco después en Flandes. Granada e Italia, campañas del más distinto cariz estratégico, son los crisoles donde ese ejército adquiere su temple definitivo. El sitio de Baza, el campamento de Santa Fe, constituyen un primer ensayo general de operaciones integrales, en las que, al complejo aparato de fortificaciones y defensas, se aplica todo un sistema complementario de intendencia, sanidad, etc., cuidadosamente atendidas.

No fué tan afortunado el empeño de organización de un dispositivo interior al servicio del poder ejecutivo y judicial, que hubiera podido ser reflejo

---

(9) En la ejemplificación de *homo politicus* que Gracián hace de la figura del Rey Católico, dice el jesuíta español: «El oficio de un rey es el mandar, que no el ejecutar, y así su esfera es el dosel, que no la tienda.» «A las empresas fuera de España, que no fueron las menos gloriosas, asistía (Fernando), si no por su presencia, por su dirección, fiada a famosos caudillos, prudentes virreyes, atentos embajadores criados en su escuela, graduados de su elección.» (B. Gracián: *El político Don Fernando el Católico*. Obras Completas, Madrid, 1944, págs. 47 y 48).

(10) El término *permanente*, aplicado a los ejércitos nacionales de este y sucesivos siglos, no puede interpretarse en el sentido invariable con que se aplica hoy a los ejércitos contemporáneos. Sobre el tema puede verse, aunque ligera e incidentalmente tratado, R. Carande: *Carlos V y sus banqueros*, t. II, epígrafe «Los mal llamados ejércitos permanentes», págs. 19-24.

del anterior. El ensayo que significa la Santa Hermandad (11) entraña, no obstante, una idea estructurada de moderno órgano estatal de represión del delito, y el motivo fundamental de su fracaso—las razones económicas—patentiza bien que lo único que falló por exceso en su realización fué la carestía, sin duda prematura para un Estado de modernización reciente, que no podía permitirse aún el sostenimiento de una policía especializada y eficiente (12).

La Hacienda, sin embargo, había sido también objeto de una profunda transformación, y a ella precisamente se debe el que las gigantescas empresas acometidas durante el reinado no fracasaran por falta de recursos. Sus arcas no estuvieron permanentemente llenas, pero el crédito a que en todo momento se hicieron acreedoras subvino a las necesidades con préstamos suficientes cuando de ellos hubo menester (13).

La revisión del sistema hacendístico tendió, como el resto de las orientaciones de toda índole, a la unificación. Cuatro puntos principales pueden señalarse en la consecución de su programa. 1.° La simplificación de la pluralidad tributaria, anulando la arbitraria multiplicidad de recaudaciones locales; 2.° La supresión o reducción numérica de *aduanas* interiores, compensadas con la rigorización de las verdaderas aduanas de frontera, que coadyuvaron a configurar un contorno económico del país, coincidente con el geográfico; 3.° El inventario catastral de las riquezas del reino, elaborado por Alonso de Quintanilla en 1419 (14), que permitió en adelante contar con una base seria para cualquier labor presupuestaria, y 4.° El incremento de los ingresos reales, como rectificación de la famosa política de *mercedes*, tradicional en la casa de Trastamara.

Complemento de esta metodología económica es la unificación de los sistemas monetarios de Aragón y Castilla, llevada a cabo en este momento (15), y, sobre todo, una política de administración austera, que, sin recortar con

---

(11) La Santa Hermandad fué establecida por los reyes de modo transitorio, «a lo menos durante los escándalos y movimientos que ahora hay» (Cortes de Madrigal de 1476), y su perduración hasta 1498 se debió a sucesivas prórrogas trienales acordadas en sus Juntas Generales, nunca a su institución definitiva. (Cfr. C. López Martínez: *La Santa Hermandad de los RR. CC.*, Sevilla, 1921, págs. 7-17.)

(12) El «repartimiento» general de la contribución ordinaria para el sostenimiento de la Santa Hermandad, correspondiente al ejercicio económico 1488-9, importaba «33 cuentos y 65.300 maravedises», a repartir entre las diversas y provincias y señoríos. (Cfr. *ob. cit.*, págs. 56 y sigs.)

(13) En 1475, los reyes obtuvieron un crédito del clero, importante 30 millones de maravedises, a reintegrar en treinta años, producto de la plata de las iglesias aportada para afrontar el agobio de las circunstancias. Nobles y prestamistas aportaron sus créditos repetidas veces, y últimamente fué Santángel, escribano de ración, quien espontáneamente, y sin garantía, ofreció la suma necesaria para que la empresa colombina se iniciase, contra lo que ha venido tradicionalmente sosteniendo la leyenda del empeño de las joyas de la reina, pignoradas, ¡ay!, ya para el mantenimiento del sitio de Baza. (Cfr. A. Ballesteros Beretta: *Cristóbal Colón y el Descubrimiento de América*, t. IV, páginas 515-522 de la Historia de América, dirigida por él mismo.)

(14) Sobre la importante personalidad de Alonso de Quintanilla, tan influyente en este reinado, cfr. su documentada biografía por R. Fuertes Arias, Oviedo, 1909, 2 vols.

(15) Cfr. «Ordenamiento hecho a petición de las Cortes de Toledo para uniformar el valor de las monedas de oro y plata en todo el reino» (28 enero 1480), apud Clemencín: *Elogio*, Apéndice IX, págs. 593-595.

tacañería la satisfacción de los proyectos ambiciosos, supo mantenerse lejos de toda alegre superfluidad o despilfarro (16).

En lo jurídico, se tendió a la recopilación legislativa mediante un *corpus* que recogiese la amplia producción emitida a lo largo de los siglos medievales y otro ordenador de la copiosa legislación del propio reinado. El doctor Alonso Díaz de Montalvo y el escribano del Consejo Real Juan Ramírez fueron los encargados de llevar ambas ordenaciones a efecto, y las realizaron en 1485 y 1503, respectivamente. La obra del primero debería tenerse en todas las ciudades, villas y lugares como código vigente, y aun se proyectó la fusión de ambas producciones para mayor univocidad de la justicia (17).

Pero entre todas las empresas de concentración centrípeta que los reyes acometieron, pocas alcanzan importancia semejante a la que, por doble consecuencia, produjo la unidad racial y la unidad religiosa de la Península.

La permanencia de este designio en el programa anterior de su gobierno se muestra desde pronto y hasta última hora por la reorganización y efectividad de la Inquisición, acometida y realizada con y sin la aquiescencia del Pontífice Sixto IV (18). La conquista de Granada, que eliminaba definitivamente todo poder político de signo religioso contrario sobre el suelo peninsular, permitió considerar la presencia judía como un obstáculo mínimo, residual, para la unidad confesional perseguida. Su apartamiento no podía dejar de efectuarse, cuando ningún esfuerzo costaba lograrlo.

La exposición de motivos que de sí mismo hace el preámbulo al decreto de expulsión de los judíos (31 de marzo de 1492) enumera, en efecto, razones exclusivamente religiosas en justificación del acuerdo. La causa fundamental y única que determina el destierro es, según él, «el gran daño e detrimento e obprobio de nuestra sancta fe católica», «lo qual... podría acaescer si la capsa prinçipal desto non se quita, que es echar los dichos judíos de nuestros

---

(16) La fama de avaricia de los RR. CC. es una imputación difundida, pero tendenciosa. Nunca faltó su apoyo entusiasta ni la dotación suficiente para cuantas empresas merecedoras de ella se les ofrecieron, y las de Granada, Canarias y América, son buena prueba de ello, por más que las restricciones suntuarias se repitiesen en la legislación. Seguros de su bien obrar, nunca dieron importancia a lo que de ellos se dijese o pensase en este aspecto, y Maquiavelo reconoció que Fernando el Católico «jamás hubiera llevado a cabo sus empresas si hubiese hecho aprecio de lo que se pudiera hablar sobre su economía» (*El Príncipe*, cap. XVI, «De la liberalidad y de la parsimonia»).

(17) Cfr. Clemencín: *Elogio,* Ilustración IX «Sobre las colecciones legales publicadas en el reinado de Doña Isabel», págs. 207-219.

(18) El Papa otorga a los reyes facultad de nombrar inquisidores en 1478. Los monarcas la ejercen en 1480, designando a fray Miguel Morillo y fray Juan de San Martín, cuyo celo excesivo provoca una rectificación del Pontífice. (Cfr. F. Fita: *Nuevas fuentes para escribir la historia de los judíos españoles*, BRAH, XV.) Fernando contesta a la bula de 18 de abril de 1482 en 13 de mayo del mismo año y en los tonos siguientes: «No hemos dado fe ninguna a la relación que antecede, porque me pareció que contenía cosas que de ninguna manera debe conceder S. S. Y si por defecto de las importunas y astutas súplicas de los neófitos realmente se las concediere, jamás las admitiré. Cuide, pues, S. S. de no ofrecer obstáculos a la prosecución de dicho negocio, y si tal vez se han hecho ya algunas concesiones, revocarlas, no dudando de nuestra solicitud en este asunto» (Cfr. H. G. Lea: *A History of the Inquisition of Spain,* New York, 1906, I, pág. 591). En 1483 se crea el Consejo o Tribunal Supremo de la Inquisición, cuya jurisdicción se amplía a Aragón, Cataluña y Valencia por bula de 17 de octubre.

Reynos» (19). Y lo mismo sucede con la pragmática de expulsión de los mudéjares de 11 de febrero de 1502 (20). La promulgación de este segundo acuerdo demuestra que los reyes no se arrepintieron en ningún momento de la adopción del primero y que estimaron superiores los beneficios derivados del mismo que los perjuicios analizados posteriormente por los historiadores, y, sin duda, previstos y afrontados como supuesto mal menor por quienes lo decidieron.

«La feroz persecución de los hebreos—escribe Américo Castro refiriéndose a la que se despertó en las postrimerías de la Edad Media—hizo surgir aquella forma única de vida española en que religión y nación confundieron sus límites» (21). Pero no fué únicamente en el campo de lo espiritual donde la trascendencia de tan drásticas medidas se dejara sentir. En el orden civil tuvo repercusión de primera fila la extirpación de causa para nuevas cruentas perturbaciones de las que los judíos habían sido las más de las veces víctimas y algunas actores a lo largo de toda la Edad Media. Hasta entonces «fueron una y otra vez las leyes de todas las monarquías cristianas de la Península Ibérica impotentes para castigar y aun refrenar estas sangrientas irrupciones del antagonismo de religión y de raza, como lo habían sido también bajo el imperio del Islam en Córdoba, Zaragoza, Valencia, Granada y Sevilla durante los siglos XI y XII (22). Incidentes tan sangrientos como los verificados en la época de Enrique IV y aun en este mismo reinado, y que atentaban tanto al principio de autoridad como a la seguridad de los pueblos, carecieron en adelante de razón de ser.

El modo unilateral con que esta paz pública se logró no justifica moralmente la medida; pero la misma violencia draconiana de ésta patentiza la acuciosidad con que su conveniencia debió aparecerse a los ojos de los monarcas. Considerado el hecho tácticamente, no puede dejar de manifestársenos la rotunda consecución de los fines para que fué planteado, ni su gráfica representatividad a los efectos de nuestro tema. La vigencia de lo que—todavía hoy—sigue denominándose «problema judío» en la mayoría de los países orientales y en muchos de los occidentales, resto de un mundo medieval que debiera haber sido superado, sobre todo en este aspecto, fué eliminado definitivamente del cuadro de la España moderna, por amputación, de una manera que pudiéramos denominar quirúrgica, en el siglo XVI. No hemos de entrar en consideraciones éticas, que llevan a la discusión intemporal del problema mis-

---

(19) *Edicto de los RR. CC. desterrando de sus Estados a todos los judíos,* publicado por F. Fita en BRAH, XI, 1887, págs. 515 y 516.

(20) Cfr. F. Fernández y González: *Estado social y político de los mudéjares de Castilla,* Madrid, 1866, Apéndice LXXXVIII. El mismo peligro de atracción de cristianos a la fe musulmana afirma casi con las mismas palabras que «podría acaescer... si la principal causa no se quitase, que es echar los dichos moros destos dichos nuestros reynos y señoríos». *(Loc. cit.,* pág. 433.) Sobre la época final de los mudéjares en España esperamos la aparición del tomo II, 3.ª parte de la obra de I. de las Cagigas: *Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española,* Madrid, C. S. I. C.

(21) A. Castro: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos,* Buenos Aires, 1948, pág. 538.

(22) J. Amador de los Ríos: *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal,* Madrid, 1876, t. III, pág. 649. Cfr. el Apéndice XI del expresado tomo sobre «Matanzas ejecutadas en los judíos y conversos dentro de los dominios ibéricos durante la Edad Media», págs. 643-650.

mo, ni en disquisiciones económicas, demográficas, etc., que discuten la oportunidad y adecuación históricas de la medida en sí. El hecho es que, durante la Edad Media, «la historia (española), entre los siglos x y xv, fué una contextura cristiano-islámico-judía. No es posible fragmentar esa historia en compartimientos estancos ni escindirla en corrientes paralelas y sincrónicas, porque cada uno de los tres grupos raciales estaba incluso existencialmente en las circunstancias proyectadas por los otros dos» (23). Ahora bien: la distinción intrínseca de esos tres núcleos de población poseía una verdadera manifestación dramática. La nación moderna, en general, por el contrario, está levantada, entre otros soportes, sobre la unidad o indiferencia, reales o normativas, de raza y de religión, pese a la intensidad que las guerras de este tipo alcanzaron en ciertos momentos de su desarrollo. La carencia o la superación de los problemas raciales y religiosos es—teórica o efectivamente—característica del Estado moderno, y a los Reyes Católicos debe España que, en su caso, esta nota la caracterice de modo cierto en virtud de una medida de cuya trascendencia histórica nadie puede, en definitiva, dudar.

PROYECCIÓN EXTERNA

Que las fuerzas diversas convergentes en la unificación nacional de España *multiplicaron su potencia y ensancharon su radio de acción tan pronto*, como, sumadas, pudieron además ser dirigidas por un mando unívoco, es un hecho de explicación hasta mecánica. Polarizados en una sola monarquía los recursos y directrices de la historia española, permitieron ser proyectados en escala inusitada sobre objetivos de dimensión exterior.

Aparte la amplia e inteligente política matrimonial que caracteriza el reinado en común de estos monarcas, el horizonte europeo lo aportó Aragón, cuya política italiana, iniciada de antiguo, como una cuestión de intereses familiares, se elevó plenamente a programa de intervención internacional con la actividad personal del rey Fernando (24).

Esta intervención internacional, ásperamente discutida y siempre admirada, a la que vino a sumarse una perspectiva colonial ilimitada «en creciente de imperio», como escribió Gracián (25), fué servida adecuadamente por un plan político, como requería, universal de amplitud y permanente de fundamentos.

La novedad de los problemas que este nuevo ámbito abrió al sujeto histórico español, apenas superada la etapa de su diversidad local, determina que el sistema político puesto a contribución en su servicio constituyese una verdadera creación. De su adecuación a las necesidades de un mundo de pro-

(23) A. Castro: *Ob. cit.*, pág. 471.

(24) La intervención europea en España en esta época aparece centrada, efectivamente, en torno a la figura del Rey Católico, máxime después de la primera etapa, en que el recurso matrimonial, arma casi única de la diplomacia medieval, se vió superada. La reina viene a ser, sobre todo, «como una gran ama de casa», ocupada del buen gobierno doméstico del reino, mientras que «toda la política internacional de España en aquellos días se ve influída en forma decisiva por las concepciones aragonesas que consigo había traído Fernando V a aquel matrimonio». (J. M.ª Doussinague: *La política exterior de España en el siglo XVI*, Madrid, 1949, pág. 9.)

(25) *Loc. cit.*, pág. 33.

blemas recién inaugurado, deriva, en efecto, que la programática internacional de Fernando el Católico se aparezca como un complejo de tareas diplomáticas modernísimamente concebido. Pero la brusquedad del cambio entre uno y otro orden de objetivos políticos permite advertir todavía elementos medievales en los órganos destinados a su atención. «Fernando V—dice Doussinague—creó una política supranacional de armonía europea, como corresponde a un príncipe que sentía como nadie las profundas resonancias de la palabra «Cristiandad», aun no retirada entonces del uso corriente en los labios de los hombres de Europa» (26). «En contraste con la pomposa ostentación de ropajes renacentistas—anota, en cambio—, que no acababan de disimular la silueta medieval de una mentalidad un tanto retrasada, el ideario del monarca aragonés representa en su época la orientación moderna más amplia e inteligente, más despierta, eficaz y comprensiva de lo que ocurría en Europa» (27).

Fernando V ha llegado así, a través de un análisis interpretativo secular dimanante de las más varias orientaciones, a simbolizar el arquetipo del gobernante moderno, con los vicios y virtudes que en él se han querido del mismo modo personalizar (28). Su gestión, su programa y hasta los fundamentos morales de éste han sido objeto de las más variadas exégesis y valoraciones desde su época misma. Maquiavelo lo propuso como prototipo, en muchos aspectos, de sus tortuosos valores políticos, y esta imagen ha prosperado a través de numerosas interpretaciones más o menos desprejuzgadas (29). Ya Gracián hubo de salir al paso de tales acusaciones (30), mas la polémica se ha hecho inherente en el ámbito internacional a la figura del rey.

Pero el aspecto ético de su política debemos marginarlo para nuestro tema, cuando, en definitiva, ni aun de los mismos pecados que se le imputan puede señalarse el verdadero culpable: «Fernando el Católico—escribía el abate Francesco Tosques a fines del siglo XVII—no engañaba a nadie; eran los que

---

(26) Doussinague: *Ob. cit.*, pág. 14.

(27) *Ibíd.*, pág. 12.

(28) A lo largo de los siglos y de los autores, dice A. Ferrari, «se va depurando la figura de Fernando el Católico, convertida en símbolo y en encarnación de la realidad política moderna. Realidad ésta que se condensa, por último, en ese ser imponente que, quiérase o no, se ve humanizado en su concepción, y que es el Estado moderno». *(Fernando el Católico en Baltasar Gracián*, Madrid, 1945, págs. 634-5). Aunque esta configuración no es, en opinión de Ferrari, sino fruto de la tergiversación de la figura del monarca aragonés por parte de la interpretación negativa unilateral de sus aspectos éticos, de que se habla a continuación.

(29) «En el día reina un príncipe que no me conviene nombrar—dice refiriéndose a él—, de cuya boca no se oye más que la paz y la buena fe; pero si sus obras hubiesen correspondido a sus palabras, más de una vez hubiera perdido su reputación y sus Estados» (Maquiavelo: *El Príncipe*, cap. XVIII, «Si los príncipes deben ser fieles a sus Tratados»).

(30) «Exageraron en Fernando algunos achaques los extranjeros, como interesados, y como si en él fueran culpables porque prevaleció, los que en sus príncipes excusables porque le cedieron» *(loc. cit.*, pág. 36). Su virtud fué ser político entre ellos, pero no al modo maquiavélico: «Fué Era de políticos, y Fernando, el catedrático de Prima. Digo político prudente, no político astuto, que es grande la diferencia. Vulgar agravio es de la política el confundirla con la astucia: no tienen algunos por sabio sino al engañoso, y por más sabio al que más supo fingir, disimular, engañar, no advirtiendo que el castigo de los tales fué siempre perecer en el engaño» (*Ibíd.*, pág. 39).

a él acudían los que se engañaban con el artificio de sus palabras, pues hablaba tan avisadamente cuando convenía convencer la malicia con la advertencia, que siempre se podía desdoblar sin faltar a la fe pública» (31).

Teleológicamente, su programa político en el orden europeo puede sintetizarse en dos principios fundamentales sobre los que ha insistido en los últimos años, incluso desde el punto de vista moral, el diplomático e historiador J. M.ª Doussinague (32). Estos dos puntos, soportes básicos de una sola finalidad internacional, son, según el expresado autor, «paz entre cristianos y guerra contra infieles». Los mismos documentos proclaman este lema de un modo expreso, en torno al cual gira la imponente actividad diplomática del Rey Católico en sus relaciones con el Papado, con Francia, con Inglaterra, con el Imperio y con los Estados italianos. «Yo desseo la paz de la Cristiandad con seguridad de los estados, assi por el reposo y beneffício della, como porque con la dicha paz yo podré más libremente y con más fauor proseguir la guerra de los infieles, que es mi mayor desseo», decía el monarca en sus instrucciones al embajador en Roma, don Jerónimo de Vich, en 12 de marzo de 1411 (33). Y en el memorial que Pedro de Quintana, secretario de Estado de Fernando el Católico, dirigiera a ilustrar a Carlos V sobre los problemas y orientaciones internacionales vigentes al comienzo de su reinado, se lee: «Primeramente, el principal fin y desseo que Su Alteza tenía era de paz general de cristianos y de guerra contra infieles enemigos de nuestra fe y para conduzir ambos estos santos effectos ha siempre hecho Su Alteza y hazía vltimo de potencia, porque los desseaua como la salvación de su ánima» (34).

Otros significados y propósitos se han visto en el complejo de esa política —predominio sobre Francia, hegemonía de la Cristiandad europea, etc.—; pero, en resumen, es el caso que los sueños de coalición antiislámica, pervivencia de un eco del espíritu medieval cruzado que resonara hasta bien tardíamente en pechos españoles, hubieron de ceder, como objetivo mediato, a la presión acuciante de los problemas cercanos, y extinguirse momentáneamente en espera de la más favorable ocasión que alumbró a la de Lepanto. «Así es como el propósito de conseguir (...la ordenación continental) va pasando a primer plano, y de condición previa que era para la realización de los planes mediterráneos, acaba por convertirse en meta principal en la que convergen todos los esfuerzos diplomáticos del rey» (35).

En esta limitación europea de aspiraciones, que es, por otra parte, ampliación de horizontes respecto a las realidades españolas de la época precedente,

(31) Citada por Ferrari, *ob. cit.*, pág. 662.

(32) Cfr., además de su obra ya citada, sobre *La política exterior de España en el siglo XVI*, *La política internacional de F. el C.* (Madrid, 1944), *F. el C. y el Cisma de Pisa* (Madrid, 1946) y *El testamento político de F. el C.* (Madrid, s. a.).
De primer orden para el estudio de este aspecto del reinado es la publicación por don Antonio de la Torre de los *Documentos sobre relaciones internacionales de los RR. CC.* Aparecido los t. I (1479-83) y II (1484-87), Barcelona, 1949-50.

(33) Cfr. Doussinague: *La política internacional de F. el C.*, Apéndice LIX, pág. 655.

(34) *Idem íd.*, Apéndice LXVII: «Relación del fin y voluntad que el catholico Rey nuestro señor que está en gloria tenía de los negocios de Estado y de los términos en que al presente está» (pág. 675).

(35) Doussinague: *El testamento político*, pág. 13.

es donde se aprecia de modo más intenso el tono de modernidad que la irrupción de España en el concierto internacional comporta. Lo moderno significa en Europa una honda afirmación de sí misma, una consciente fruición de sus más peculiares esencias, conjugada entre la constelación de Estados y poderes cuyo equilibrio constituía precisamente el ser de la Europa moderna. Puede decirse que nunca estuvo tan ocupada en sí propia, ni empleó tan a fondo sus energías y sus recursos en una autodeterminación enteramente intrínseca (36).

Por cuanto contribuyó con su gravitación nacional a que la oscilante balanza continental se contrapesase, la España de los Reyes Católicos, que llegó la última al Renacimiento, cuenta entre los primeros Estados modernos constituídos y actuantes como tales. «El Estado moderno—dice Sánchez-Albornoz después de un análisis institucional de nuestra Edad Media—surgió entre nosotros antes y con más fuerza que en ningún otro país de Occidente» (37).

Queda por considerar el factor americano, pero éste no cabe incluirlo, a no ser como objeto de discusión, entre el conjunto de los de índole auténticamente *internacional* del reinado. Si algo vino a significar enlazable con lo pasado, pudo ser la renovación del concepto de Imperio, como un ente radicalmente distinto del contenido en el mismo término medieval. El Imperio moderno, o es un título localizado, recordatorio de un ayer, o es un programa colonial, gran innovación del siglo XVI.

Pero la España de los Reyes Católicos no participa, como lo haría la de su nieto Carlos V, del honorífico disfrute por afinidad del primero, ni comparte el espíritu de lo que habría de ser la política colonial de las potencias modernas. Al margen de cualquier valoración apologética o condenatoria—axiológica, en suma—, desarrolla desde el primer momento un sistema tan *sui generis* de hecho y de derecho, que no puede ser homologado con otro alguno de explotación y tutela de territorios y pueblos culturalmente menores.

¿Acaso no dependerá también la individuación de este método de ese entrelazado mixto de elementos medievales y modernos que constituye y caracteriza—en su doble acepción de conservación y renovamiento—el reinado de los Reyes Católicos?

Eloy Benito Ruano.
Cabezas, 38.
MADRID.

---

(36) La América reciente no primaba en la atención exterior de esos Estados, que nunca la sintieron sino como una empresa colonial, más que colonizadora. El turco marginaba por el Este, el límite de lo europeo, y, pese a su amenaza latente y común, no consiguió por el momento unificar los designios de Europa en una misma tarea.

(37) C. Sánchez-Albornoz: *España y el Islam*, Buenos Aires, 1943, página 32.



NOTAS SOBRE EL FOLKLORE BOLIVIANO

POR

JULIA ELENA FORTUN

La celebración de «Nativitas» tiene, y ha tenido, en toda la cristiandad un franco arraigo popular. Probablemente sea en este aspecto la festividad religiosa más propicia para el desborde de la sensibilidad del pueblo; su halo de ingenua sinceridad, de fresca alegría, en una palabra, de humanidad, coadyuva a que todos los corazones sencillos la sientan muy suya, muy familiar, una especie de culto doméstico, susceptible de ser celebrado prescindiendo incluso de la rigidez del ritual eclesiástico.

La Cruz española, que penetró en América a la par que la espada del conquistador, propagó en los nuevos núcleos sociales la doctrina de Cristo, y con ella la Natividad de N. Señor adquirió también en el Nuevo Mundo el carácter popular que ya tenía en la Península. Así lo entendieron los pueblos americanos, y así la han conservado desde los lejanos tiempos de la conquista, añadien-

do en cada caso los aportes originados por la transculturación ibérica sobre las civilizaciones autóctonas.

El Alto Perú es, quizá, en toda América, el crisol más fecundo del choque cultural indohispánico y el que mejor conserva las amalgamas resultantes. Su especial situación dentro del continente y su rica topografía—síntesis de toda la americana—lo han hecho apto para cobijar en su suelo núcleos sociales del más variado nivel cultural. Por esta circunstancia, las celebraciones instituídas por los primeros evangelizadores, y, entre ellas, muy especialmente la Navidad, presentan un cuadro variadísimo, rico en expresiones del más auténtico sabor tradicionalista.

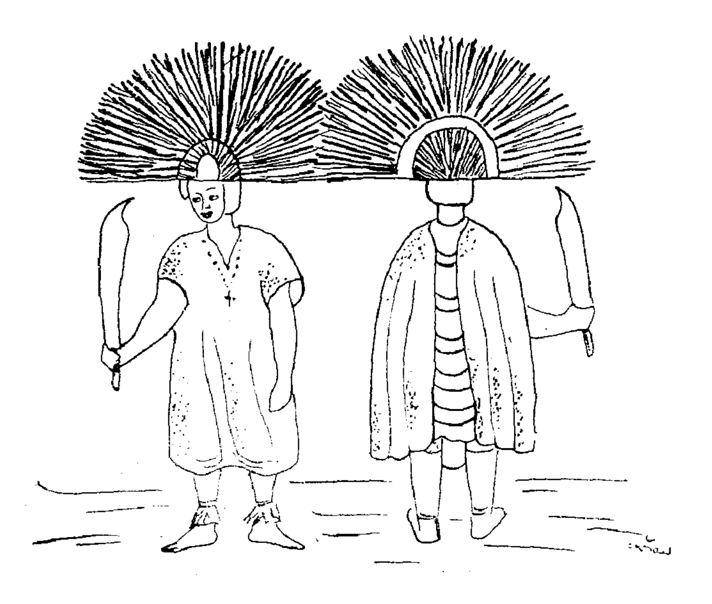
Es indudable que cada departamento, cada provincia, y muchas veces cada cantón del territorio boliviano, posee sus propias expresiones navideñas. Describir siquiera una parte de ellas sería un trabajo exhaustivo, propio más bien de un estudio monográfico—que ya lo tenemos en preparación—y no de la breve información que hoy intentamos.

En la Navidad boliviana, tres aspectos dominan, y en tres zonas geográficas—si bien sin carácter exclusivista—se desarrollan: en Chuquisaca, un nutrido cancionero musical; en el Beni, el aspecto costumbrista más singular, y en Tarija, las expresiones danzadas más diversas, manifestaciones todas destinadas siempre a la exteriorización del sentimiento místico por la venida del Redentor.

En toda la República los preparativos de la festividad principian con mucha anticipación. En Chuquisaca, faltando una semana, las mujeres del pueblo comienzan la maceración de trigo, cebada y maíz, en latas vacías de conserva y en cuanta vasija hallan disponible, cubriéndolas con lienzos mojados; los «triguitos» del Niño, una vez germinados, constituirán el más típico adorno de los Nacimientos (en algunas zonas se añaden frutas de la estación: calabazas, mazorcas en sus cañas y paneles de miel). Los alfareros, imagineros y, en general, toda la artesanía, se explaya en la representación de los elementos rústicos que adornarán el altar doméstico.

Las pandillas de muchachos comienzan a juntarse por barriadas, con sus respectivos capitanes, y a organizar sus murgas callejeras; durante este lapso preparatorio se escuchará sonar todas las noches el alegre «chun-chun» de sus ensayos. Pocos días antes de Navidad aparecen las vendedoras de «algodón nevado» (azúcar hilada), sopaipillas y buñuelos, que, con sus clásicos pregones, matizarán el ritmo febril de los preparativos de la fiesta.

Los días 23 y 24, por la mañana, los mercados públicos y calles



adyacentes se llenan de las citadas obras de artificio y «triguitos del Niño», que alternan en colorido con la flora silvestre llevada a las ciudades por la masa campesina: musgos y líquenes destinados a convertirse en vegas y praderas del Belén criollo, alisos recargados de pequeñas piñas, helechos y culantrillos de los fontanares, «manzanitas del Niño», luengas cascadas barbudas de salvajina parasitaria, famas de saucelloro para formar el pesebre o «enramada» en los hogares más humildes y verdes cañas huecas que blandirán en Nochebuena las pandillas de muchachos.

Para el día 24 todas las iglesias y todas las casas tienen ya perfectamente arreglado su Nacimiento; no hay hogar que posea una imagen del Niño Dios donde no se levante un pequeño altar conmemorativo. Las familias acomodadas se limitan a colocar delante de los magníficos fanales, en cuyo interior reposa el Niño recargado de joyas, preciosas miniaturas de fina porcelana, figuras de alabastro y *bibelots* de berenguela, candelabros de luces y jarrones con flores, amén de distribuir al pie del altarcillo, y sin ninguna coordinación, todos los juguetes de los pibes de la casa.

Las artísticas escenas de Belén, acordes con el paisaje palestino y con las descripciones bíblicas, sólo son interpretadas en los Nacimientos que levantan las Congregaciones religiosas, constituídas, en su gran mayoría, por elementos españoles. En cambio, la población mestiza, haciendo desborde de imaginación y fantasía, ha creado para la conmemoración del nacimiento del Dios Hijo, un distinto escenario al del portal de Belén; para los cholos, Jesús no

viene al mundo en Nazareth, sino en un típico rincón de los valles andinos; así comprenden el Nacimiento y así lo representan en la sala principal de sus hogares. Existen familias que, por tradición, se distinguen en la ornamentación de estos altares criollos; la magnitud del escenario (de varios metros de extensión) y el arte acabado de los detalles, obligan a utilizar varios días en su confección, hasta obtener como resultado el retrato fiel del ambiente rústico circundante, aspectos del paisaje y escenas de la vida indígena, representados con exquisito buen gusto.

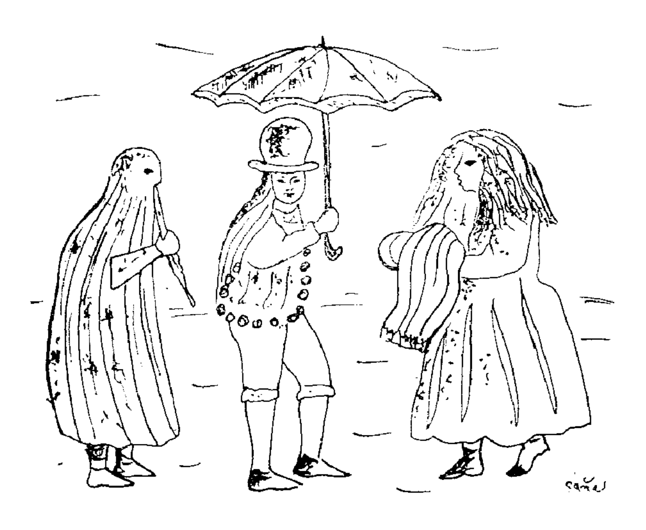
Continuando con la descripción de la Navidad chuquisaqueña, el 24, por la noche, a las ocho horas, se inicia la procesión nocturna, la más encantadora de todas las que se realizan en la ciudad de Sucre, devota y conservadora por excelencia. La santa imagen sale de la catedral en altar portátil, escoltada por ángeles e iluminada por multitud de faroles; los acólitos y el pueblo en general, portando teas, abren el camino al Redentor. Las campanas, echadas al vuelo; los sones de los «chuntunquis» o «bailarines», encantadora y peculiar música navideña, y el griterío de las murgas de chiquillos, producen en todos los corazones un sentimiento de sana alegría y un desborde de placer místico, que ninguna otra fiesta que no sea la Navidad puede inyectar en las multitudes. Todo se conjunciona para producir este efecto: la música, única en su género, por su ingenuidad y entusiasmo (y que constituye un vigoroso cancionero completamente distinto a los demás americanos), el espectáculo de la Divina Imagen, los muchachos andrajosos danzando hasta el éxtasis delante del Belemita, la noche misma, con su concierto de estrellas y esperanzas, conmueven hasta las lágrimas a los corazones sencillos que asisten a esta procesión.

Uno de los rasgos más simpáticos de la misma la dan los niños del pueblo, los famosos «llockallas» sucrenses, rindiendo, por medio del baile, su homenaje y oración a ese otro Niño nacido, como ellos, en humilde y pobre hogar. Con varios días de anticipación a la Navidad, se reúnen los chiquillos de los barrios alejados de la ciudad para formar sus comparsas de «chuntunqueros» (danzarines de los ya citados «chuntunquis»); ellos mismos se ingenian para organizar sus conjuntos musicales, a base exclusivamente de instrumentos de percusión: la clásica «chunchuna» (sistro rústico, hecho con cascos de botella aplanados totalmente), los «chullu-chullus» (recipientes de lata llenos de agua y provistos de un orificio silbador), el «reckeck» (amplia orquilla de madera con encordadura horizontal de piolines bien tensos, entre los cuales

debe deslizarse con fuerza una castañuela manejada con la mano derecha mientras la armazón se sostiene con la izquierda), tambores armados en recipientes en desuso, viejas latas de gasolina percutidas con un palo cualquiera, triángulos hechos con barras de hierro, dobladas por ellos mismos, y, en fin, cuanto objeto sonoro puedan proporcionarse.

El resto de los niños constituye el enorme conjunto de danzarines, todos ellos provistos de largas varas de carrizo, revestidas de su follaje, blandiendo las cuales recorren las calles de la ciudad a medida que bailan sus «chuntunquis» en ritmo movido de «saltarello», acompañando sus interpretaciones con silbidos, pitos y gritos, como las expresiones de «fuerzá-fuerzá» y «aján cascañas-aján cascañas», destinadas a estimular el paroxismo de su danza, cuyos saltos complementan con elevaciones amenazadoras de los brazos y las varas. Cuando estas pandillas ingresan en la procesión, en determinado momento, suspenden su baile y, presas de viva excitación, se agachan para quitar el follaje de sus varas, tratando de superarse en la velocidad del cometido. Estas varas les servirán luego de arma ofensiva y defensiva en las batallas campales que sostienen con otros conjuntos, pues es tradicional el desafío existente, por tradición, entre los principales bandos de las barriadas más carasterísticas: «pradeños», «santaneños», «surapateños», «calixteños», «sanroqueños», etc. Sus embestidas son tan violentas, que siempre terminan con gran saldo de contusos y arrestados por la Policía.

La misa de Nochebuena, o misa del Gallo, celebrada en toda la cristiandad desde su instauración por el Papa San Telesforo, tie-



ne, sin embargo, en la Navidad boliviana un rasgo característico, constituído por la música, ya que, a más del *Himno Angélico* y de los maitines prescritos por el ritual, tradicionalmente se acostumbra acompañar el Santo Oficio con los alegres sones de los famosos «chuntunquis» (villancicos de sabor netamente altoperuano), con su correspondiente percusión rítmica de «reckeckes» y castañuelas, sistros, campanólogos, triángulos, pajarillas y, en fin, toda clase de instrumentos pastoriles, que, no obstante las prohibiciones papales, continúan en el templo, exclusivamente en Adviento y Epifanía. Todas las misas para el Niño—las llamadas «Misachicos» (dadas por los particulares en honor de las imágenes que poseen en sus hogares), y que duran hasta carnaval—, se acompañan, imprescindiblemente, con variedad de «chuntunquis o bailarines» hasta pasada la parte de la comunión, momento en el que se ejecuta como pieza de rigor el alegre «huachi-torito» (que, además, del mismo modo que los «chuntunquis», tiene su especial coreografía), con el que se indica la finalización de la misa.

En todos los hogares se «adora al Niño», y en especial en los de la clase artesana, que prepara siempre para esta festividad su buena provisión de «chicha» (bebida indígena, hecha de maíz) y la infaltable «picana», que sustituye al pavo europeo en la Navidad criolla. Todos los asistentes a esta adoración doméstica están obligados a bailar delante del altar del Nacimiento las danzas de Navidad: «chuntunquis» y «huachitoritos», y como la profusión del brebaje alcohólico es nutrida, pronto todos están de acuerdo en «tapar al Niño», lo que se realiza con un lienzo blanco; desde este momento, como «el Niño ya no ve», la fiesta pierde su carácter religioso para convertirse en una jarana corriente, sustituyéndose los «chuntunquis» por «cuecas» y «bailecitos».

En el departamento de La Paz, las danzas de Navidad, con sus correspondientes melodías, son interpretadas por los «adoradores» callejeros: los «chunchitos», baile hibridizado con matices indios y un simulacro de lucha entre los intérpretes, y los «auki-aukis», danza de fecundidad, cuyos personajes, viejecitos provistos de larga barba y bastón, representan algo así como los Noeles de la Navidad boliviana.

La Navidad, en el departamento del Beni, se distingue por la variedad de manifestaciones costumbristas, constituídas por peculiarísimas comparsas de danzantes y representaciones bíblicas pantomímicas. Algunos de estos conjuntos, los «macheteros», por ejemplo, ejecutan danzas completamente autóctonas, habiéndose cam-



biado únicamente el objeto de aplicación: de los totems y dioses paganos a las celebraciones del catolicismo. Es rasgo singular de este ámbito folklórico el empleo de trajes especiales y disfraces para todas las representaciones adscritas al culto de Navidad, entre las cuales ocupan lugar destacado las siguientes:

Los «toritos», danza mimética con empleo de máscaras de res y decoración en el traje, es mixta: las mujeres van de «tipoy», el vestido característico de las campesinas, y un sombrero de hombre adornado con cintas de color; los hombres llevan una camisa encima del blanco pantalón, que, a su vez, va sujeto en los tobillos con una sarta de cascabeles.

Los «macheteros», llamados también «tontochis», ejecutan una danza perteneciente al acervo sirionó, tribu selvícola; se observa en esta danza la adaptación que ha sufrido hacia la finalidad religioso-conmemorativa, aunque sin perder sus características originarias: representa una conmistión de la lucha del hombre con la selva, a la vez que un conjuro fálico de fecundidad. La vestimenta se distingue por los penachos de plumas y por el machete que blanden durante la danza.

El día 28 sale la comparsa de los «Herodes», destinada a la representación de la escena bíblica de la Degollación de los Santos Inocentes. Esta pantomima rememorativa, auténtico reflejo de los dramas litúrgicos medievales, sobrevive como un matiz pintoresco en el rico folklore del Beni: el rey Herodes va vestido de negro y con levitón, coronado con una calabaza grande tallada y

adornada; el pecho, cruzado por dos bandas de color, y una espada en la mano, con la que ejecutará el simulacro de degollación en los niños que le presenten sus súbditos. La reina y toda su corte de princesas van a su lado, vestidas con lujosos tipoys. Los soldados de Herodes, llamados también genéricamente «los Herodes», llevan camisa y pantalón recogidos y pintados de blanco la cara, los brazos y las piernas, cruzadas éstas por cintas de color; la cabeza, coronada con una especie de casco cónico, terminado en una pequeña cruz y una lanza en la mano derecha.

Las «bárbaras», danza femenina ejecutada también para Inocentes; la interpretan campesinas provistas de arcos y flechas, con los que simulan atacar al público.

Los «graciosos», curioso conjunto mixto, también de tendencia pantomímica, que nada tiene que ver con la finalidad religiosa a la que va destinada: siguiendo el ritmo de sus especiales melodías, intercalan entre sus pasos de baile actitudes propias de las lavanderas, para lo cual las mujeres llevan en la cabeza gavetas con ropa; llevan la cara pintada de blanco y unos sombreros de los que cuelgan hasta el suelo largos manojos de balsamina parasitaria.

Estas y otras comparsas más recorren las calles de la ciudad trinitaria y de los pueblos benianos, ingresando en las casas de Nacimientos para rendir bailando su homenaje al Pequeño Jesús; recibirán, como recompensa, aloja y confituras brindadas por la dueña de casa.

Tarija, como ya dijimos, se caracteriza por el gran repertorio de danzas y coplas que posee para la festividad que describimos; a diferencia del Beni, no utilizan disfraz ni adornos especiales, ya que casi toda la población está acostumbrada a exteriorizar en el baile religioso su homenaje al Niño Dios.

Una de las danzas de Navidad más características de Tarija y de parte del departamento de Chuquisaca es la llamada «baile del trenzado» o «las trenzas» simplemente, ejemplo del mundialmente conocido baile del mayo o de las cintas, común a las culturas occidentales y a las de América prehispánica. La interpretación de las variadas figuras de esta danza sincroniza admirablemente con una sucesión de diversas melodías, diferentes todas, y con un variado repertorio de coplillas:

CANASTILLA DE 8. *Pisa, pisa, pastorcillo.*
tomaremos vino dulce
pisa, pisa con valor,
tomaremos vino dulce
de la viña del Señor.
A, a, viva María,
e, e, viva San José,
o, o, viva el que nació.

ALBRICIAS. *Albricias, albricias,*
albricias le den
a ese Niño hermoso
nacido en Belén.

DESTRENZADO. *Destrenzen las trenzas,*
vuelvan a trenzar,
que el Rey de los cielos
se ha de coronar.

ARRURRU. *Arrurru mi Niño,*
arrurru mi Dios,
que todo mi anhelo
es pensar en Vos.
Entre pajas verdes
naciste, Señor,
temblando de frío
por el pecador.
Destrenzen, etc.

CANASTILLA DE 4. *Buena noche, Manuelito,*
a María y San José,
ya vinieron tus esclavos
de rodillas a tus pies.
A, a, viva María, etc.

REMOLINO. *Vamos, vamos, pastorcillos*
en busca de nuestro bien,
caminando lo hallaremos
en el Portal de Belén.

Encontramos asimismo otras muchas especies danzadas, que por la brevedad de este trabajo sólo nos limitaremos a enunciarla: «el zapito», «el borrachito», «el monito» y «el torito», de características miméticas. «La cadena», «el carnavalito», «la cuadrilla», la famosa «chullusca», etc. Estas adoraciones tarijeñas concluyen siempre con el baile denominado «las Pascuas»:

Las Pascuas alegres,
las Pascuas nos den,
que «hai» ser Niño hermoso
nacido en Belén.
Una canastilla
llenita de flores,
que recoge el Niño
para sus pastores.
Qué linda es la rosa
que está en el rosal,
más lindo es el Niño
que está en el altar.

Ya se va el Niñito,
¿cuándo volverá?
El año que viene,
¿quién le adorará?
Echadme, Niñito,
vuestra bendición,
para que alcancemos
de Dios el perdón.
Adiós, Niño hermoso;
adiós, gran Señor;
adiós hasta el año
con tu bendición.

Y así la lírica popular boliviana sigue destilando en inagotables expresiones musicales, coreográficas, literarias y costumbristas, el numen de su fe mística en el Divino Mesías de la Cristiandad.

INTERPRETACION ROMANTICA DE LA NATURALEZA EN BYRON

POR

ESTEBAN PUJALS

Los pueblos del norte de Europa están dotados de una especial sensibilidad para observar la Naturaleza, y entre ellos no es el inglés el menos privilegiado. Esta envidiable facultad de admirarse ante el paisaje y de saber descubrir la poesía que encierra este inmenso libro escrito por la mano de Dios, es distintiva particular de su carácter y se refleja en la literatura, hasta tal punto que quizá en la poesía inglesa se hallarán los más constantes y apasionados amadores de la Naturaleza que pueda ofrecer la literatura occidental. Empezando con los brillantes cuadros renacentistas de Shakespeare, rebosantes de frescor, y las rociadas instantáneas de Herrick, entramos en el siglo XVIII con la genial interpretación de Thompson, llena de sensorial sentimentalismo, para desembocar en el Romanticismo con la visión profunda y religiosamente emocionada de Wordsworth y la palpitante y entusiasta interpretación panteísta de Lord Byron. Mientras para otras literaturas la Naturaleza está poco menos que dormida e interesa como motivo decorativo, en la inglesa representa toda una actitud y ofrece uno de los temas más amplios y vitales.

* * *

La Naturaleza es la mansión inmensa donde Byron se mueve a sus anchas, el propio y adecuado ambiente del gran solitario. Su interpretación es directa y animada, y no tiene nada que ver con la amanerada descripción dieciochesca que todavía se estilaba en una buena parte de la Europa de su tiempo. Del acercamiento a la Naturaleza, Lord Byron extrae una auténtica visión, en la cual se manifiestan al vivo los elementos: maravillosos espectáculos de noches de luna o de tormenta, océanos en calma y ríos enfurecidos, oasis frondosos y escarpadas montañas, y fulgurantes amaneceres y gloriosas puestas de sol. Byron siente el embrujo de la encantadora deidad y se funde en un profundo abrazo con ella. Su amor es constante y progresivo: «Sentarse sobre las rocas, meditar sobre las olas, atravesar el bosque sombrío, donde moran las cosas

sustraídas al dominio del hombre y donde el pie de ningún mortal pisó jamás..., esto no es soledad; esto es conversar con los encantos de la Naturaleza y ponerse en contacto con su poderío» (1).

Todavía en la infancia ya se le encuentra corriendo entusiasmado por las montañas y cruzando los ríos de su patria; pero de esta pasión tan precoz que mueve a Byron como hombre, el poeta tardará en sacar consecuencias estéticas de calidad. Inútilmente buscaremos el sentimiento romántico de la Naturaleza en sus primeras producciones; no es aquí donde ella se impone en el poeta con sugestión absorbente. Todo lo más es prerromántica su actitud: recuérdese la poesía *Lachin y Gair*, escrita en 1806. En general, en *Hours of Idleness* (1802-7), le presta todavía escasa atención; y, en *Miscellaneous Poems* (1807-24), no obstante contener composiciones cuyos títulos lo hacen presumir así (2), la Naturaleza no se atreve a presentarse libremente en primer plano, surtiendo solamente el telón de fondo o el marco del objeto principal. A veces intenta irrumpir de lleno en la escena y arrogarse el papel de protagonista, como sucede, por ejemplo, en la descripción del viaje de Harold por aguas de Grecia, a partir de la estancia 15 del canto segundo del *Pilgrimage*; y, enlazando con ésta, ya en Grecia mismo, el relato de la excursión de Janina a Zitza, que es uno de los esbozos más felices del poema (3).

Pero no es sino andando el tiempo y en el transcurso del vivir, que su capacidad para interpretar la Naturaleza se desarrolla con insospechado vigor.

De regreso a Inglaterra, y publicados los dos primeros cantos del *Childe Harold*, Byron trabaja en sus cuentos en verso anteriores a la salida definitiva de su patria. No se olvida fácilmente el panorama de Grecia, que extiende a nuestra vista en la introducción de *The Giaour* (1813), y sus mares, sus costas, su clima, impregnado todo ello de historia y de poesía. En la introducción del canto segundo de *The Bride of Abidos* (1813), aprovechando la semejanza del tema, pone la Naturaleza acertadamente en primer plano al evocar el ambiente y el momento en que Leandro atravesaba el Helesponto para ir a visitar a su amada.

Byron no puede deshacerse del recuerdo que de Grecia se grabara en su alma, y, en el canto tercero de *The Corsair* (1814), vuel-

---

(1) *Childe Harold*, canto II, est. 25.

(2) Como *To an Oak at Newstead* (1807), las *Stanzas composed during a Thunderstorm* (1809), el *Sonnet to Lake Leman* (1816) y las *Stanzas to the Po* (1819).

(3) *Childe Harold*, canto II, est. 47-59.

ve al tema. Ahora son las puestas de sol sobre las montañas de Morea y las noches de luna, en que

1 *... from high Hymettus to the plain,*
The queen of night asserts ser silent reign,

1 ... del alto Himeto al llano,
la reina de la noche impone su silencioso dominio.

las evocadas por Byron. El paisaje, el clima y el mar de Grecia, le arrebatan:

2 *Oh! Who can look along thy native sea,*
Nor dwell upon thy name...?

2 ¡Oh! ¿Quién mirará tu mar
sin insistir en tu nombre...?

(*The Corsair,* III.)

En el canto primero (capítulo X) de *Lara* (1814), nos hallamos con una descripción magistral de un nocturno estrellado en calma, al lado de la corriente que mansamente atraviesa los dominios del héroe. Y, a principios del canto segundo, un glorioso amanecer oriental desvanece las sombras de la noche, llenando la tierra de luz y de alegría:

1 *The sun is in the heavens, and life on earth;*
Flowers in the velley, splendour in the beam,
Health on the gale, and freshness in the stream.

1 El sol llena los cielos y la vida la tierra;
hay flores en el valle y esplendor en los rayos,
salud en la brisa y frescura en el afluente.

El poeta exclama en un rapto de entusiasmo:

Inmortal man! Behold her glories shine,
And cry, exulting inly : «They are thine!»
... ...

¡Hombre inmortal! Admira el brillo de esta gloria,
y grita con íntimo alborozo: «¡Es tuya!»

(*Lara,* II.)

En *The Siege of Corinth* (1816) volvemos a tropezar con un nocturno silencioso y tranquilo junto a la proximidad del mar, ante los muros de Corinto. Los vientos duermen sobre las olas y las banderas cuelgan de las astas. La luna, en cuarto creciente, brilla en un cielo profundamente azul. De cuando en cuando se oye distante la voz de alerta de los centinelas. Es medianoche. En la Naturaleza en calma se eleva en el aire la voz del muecín con-

vocando a la oración. Alp, el héroe del cuento, serena su alma en el silencio, paseando solitario entre las ruinas de Corinto, bañadas por la luna. Al sentarse, pensativo, al pie de una colina, se le aparece la visión de su amada Francesca, y sostienen un largo diálogo en la noche callada... Desapareció de pronto, como vemos, la Naturaleza intrínseca, y entró en escena el nocturno misterioso, tan querido de la generación romántica (4).

Incluso *Parisina* (1816), con ser tan escasamente descriptiva, presenta por delante una noche dulce y acogedora, llena de susurros de la brisa y de músicas de las aguas, atravesados por la aguda nota del ruiseñor. Naturaleza vivaz y alegre de estilo renacentista: la Naturaleza fresca de *Romeo and Juliet*.

Rozamos el momento en que Byron, por causas ya conocidas, saldrá para siempre de Inglaterra (abril de 1816): es la época en que el poeta se adentra por completo en la Naturaleza; es también a partir de entonces cuando notamos un progreso formidable en su arte. Sigamos el *Childe Harold*. Hallaremos a Byron en Suiza después del bellísimo viaje por Alemania remontando el curso del Rhin. Allí, ante el Leman y los Alpes, es donde la pasión de Byron hacia la Naturaleza llega al entusiasmo máximo. Apartado desdeñosamente de la sociedad, cual Manfredo, busca orgullosamente la compañía de los seres superiores a los humanos, que pueblan la Naturaleza. En esta época sombría, el Leman, los Alpes y el Mediterráneo le son más queridos que los hombres. Los últimos cantos del *Childe Harold*, como el *Manfred*, denotan esta disposición de ánimo. Nunca su amor a la Naturaleza había sido tan grande. Ello no quiere decir que no hubiera sabido observarla en ciertas ocasiones, como prueban los ejemplos citados de los cuentos en verso y los positivos aciertos del canto segundo del *Childe Harold*. Sin embargo, hasta los últimos cantos del poema (1816-17) no había logrado interpretarla con verdadera originalidad. Es en ellos en donde debemos buscar la visión sentida y profunda. Allí, el amor a la Naturaleza aparece como una distinta pasión para Byron; es un amor que no se sosiega con observar ni se satisface en la palpitante descripción; posee un poder que se mezcla con la misma vida del poeta; es un amor que respira panteísmo:

---

(4) *Pasajes*, II, 21.

75 *Are not the mountains, waves, and skies, a part*
Of me and of my soul, as I of them?

75 ¿No son los montes, las olas y los cielos, parte
de mi cuerpo y de mi alma como yo soy suyo?

A veces, su contemplación suscita en Byron divagaciones de carácter filosófico nutridas de poética emoción. Así, ante el espectáculo de la Naturaleza en calma que le ofrece la plácida perspectiva del lago Leman, en el canto tercero del *Childe Harold* (1816):

85 *Clear, placid Leman! Thy contrasted lake,*
With the wild world I dwelt in, is a thing
Which warns me, with its stillness, to forsake
Earth's troubled waters for a purer spring.
This quiet sail is as a noiseless wing
To waft me from distraction :

85 ¡Tranquilo y limpio Lemán! Al compararlo
con el mundo alocado en que vivo, me parece
que me advierte, con su calma, a abandonar
las turbias aguas terrenas por corrientes más puras.
Esta vela apacible es un ala silenciosa
que me mece y aleja de la demencia:

86 *There breathes a living fragance from the shore,*
Of flowers yet fresh with childhood; on the ear
Drops the light drip of the suspended oar,
... ...

86 De la ribera asciende una fragancia viva
de flores aún frescas de infancia; el oído
apercibe el ligero gotear del remo suspendido.

88 *Ye stars! Which are the poetry of heaven!*
If in your bright leaves we would read the fate
Of men and empires,
... ...
A beauty and a mystery for ye are.

¡Estrellas! Vosotras, que sois la poesía del cielo,
si en vuestras brillantes hojas se pudiera
leer el destino de los hombres... porque sois
... ...
belleza y misterio.

89 *All heaven and earth are still though not in sleep,*
But breathless,
... ...
All is concenter'd in a life intense,
Where not a beam, nor air, nor leaf is lost.

El cielo y la tierra están en calma, aunque no duermen,
contienen su aliento,
... ...
todo se concentra en una vida intensa,
y ni un rayo, ni un aliento, ni una hoja se pierden.

Pero donde el poeta se funde con la Naturaleza misma en espontáneo arranque de maravillado entusiasmo, es en contacto con la Naturaleza enfurecida, una manifestación de la cual perpetuó

con la soberbia nota impresionista de la tempestad nocturna del mismo canto (5):

92 *The sky is changed!*
... ...
From peak to peak, the rattling crags among,
Leaps the live thunder! Nor from one lone cloud,
But every mountain now hath found a tongue,

92 ¡Cambió el cielo!...
... ...
¡De picacho en picacho, entre ruidosos riscos
salta vívido el trueno! No sólo una nube,
sino cada montaña ha encontrado su lengua,

93 *And this is in the night :*
... let me be
A sharer in thy fierce and far delight,
A portion of the tempest and of thee!
How the lit lake shines a phosphoric sea,
And the big rain comes dancing to the earth!

93 Y ello en la noche:
... ¡déjame
participar de tu júbilo feroz y lejano,
y ser parte tuya y de la tempestad!
¡El lago se ilumina como un mar fosforescente,
y las pesadas gotas, danzando, descienden a la tierra!

(*Childe Herold,* III.)

Escribe Walter Scott, refiriéndose a esta soberbia descripción impresionista: «Es uno de los pasajes más hermosos del poema. La salvaje alegría de la tempestad está descrita con versos tan vívidos como los rayos de la misma. El impetuoso trueno, saltando ensordecedor de picacho en picacho; la voz de las montañas, llamándose unas a otras; el goteo de la lluvia, el brillar del vasto lago encendido como un mar fosforescente..., presentan un cuadro de sublimidad y de entusiasmo, a menudo intentado, pero jamás logrado ni mejor transportado a la poesía» (6).

Pero pasemos al canto cuarto (1817), acompañando a Harold hacia Italia, y observaremos el glorioso atardecer entre los Alpes julianos. Byron se aprovecha con la soberana majestad propia de un gran poeta, del magnífico material que le proporciona la Naturaleza en aquella ocasión:

---

(5) La tempestad a que estas líneas se refieren tuvo lugar a medianoche del 13 de junio de 1816, en Suiza, al lado del Leman: «He visto diferentes más terribles—dice Byron—; ninguna más bella.» *Works of Lord Byron,* Galignani, París, 1837, pág. 122, nota 2.

(6) *Ibidem,* pág. 122, nota 3.

27 *The moon is up, and yet it is not night ;*
Sunset divides the sky with her ; a sea
Of glory streams along the Alpine height
Of blue Friuli's mountains ; heaven is free
From clouds, but of all colours seems to be,
... ...
While, on the other hand, meek Dian's crest
Floats through the azure air...

27 Salió la luna y aun no es de noche;
el sol comparte el cielo con ella; un mar
de gloria recorre las cimas alpestres y azules
de los montes friulinos; el cielo está
limpio de nubes, y parece de todos los colores,
... ...
mientras, del otro lado, la diadema de la humilde Diana
flota en el aire de azur...

28 *A single star is at her side, and reigns*
With her o'er half the lovely heaven ; but still
Yon sunny sea heaves brightly...
... ...
As day and night contending were, until
Nature reclaim'd her order.

28 Una sola estrella la acompaña, y reina con ella
en la mitad del cielo; pero aún
el mar se levanta brillante de sol...
... ...
mientras día y noche prosiguen la lucha,
hasta que la Naturaleza impone su ley.

La deliciosa descripción del río Clitumno (Umbría), unas estrofas más adelante, es de una pureza que recuerda a Shelley:

66 *But thou, Clitumnus !, in thy sweetest wave*
Of the most living crystal that was e'er
The haunt of river nymph...
... ...
... thou dost rear
Thy grassy banks whereon the milk-white steer
Grazes ; the purest god of gentle waters !
Surely that stream was...
A mirror and a bath for beauty's youngest daughter !

66 ¡Y tú, Clitumno!, con tus dulces ondas
del más vivo cristal que jamás fuera
albergue de las ninfas...
... ...
... fecundas
las hermosas riberas en donde el blanco ciervo
pace, purísima deidad en aguas tranquilas.
Sin duda esta corriente ofrecía...
espejo y baño a la hija menor de la belleza.

El poder de sugerencia descriptiva que poseen las dos estancias que se refieren al Clitumno es «de lo más feliz escrito en lengua inglesa», escribía un contemporáneo (7).

---

(7) BISHOP HEBER, en *Works of Lord Byron*, Galignani, París, 1837, página 134, nota 5.

El gran poema termina con una vigorosa oda al Mediterráneo (1817), en la que el poeta revela la emoción sentida en soledad ante la música de las olas, a la vez que poetiza las reflexiones que, sobre la pequeñez y caducidad de las cosas humanas, le inspira el contraste con la perenne inmensidad del Océano. El apasionado amor de Byron por el mar se manifiesta directamente en esta estancia:

184 *And I have loved thee, ocean! and my joy*
Of youthful sports was on thy breast to be
Borne, like thy bubbles, onward:
—'t was a pleasing fear,
For I was as it were a child of thee,
And trusted to thy billows far and near,
And laid my hand upon thy mane —as I do here.

184 ¡Yo te he querido, océano!, y el placer
de mis años juveniles consistía en dejarme
llevar sobre tu pecho como tus espumas:
... era un miedo
pues me sentía como un hijo tuyo, [voluptuoso,
y me confiaba a tus olas cerca y lejos,
y ponía mi mano en tu melena, igual que lo hago ahora.
(*Childe Herald,* IV.)

A pesar de que la elocuencia del estilo hiere un tanto la sensibilidad actual, hay que reconocer que nadie que no fuera un verdadero poeta de la Naturaleza hubiera dado a la obra tal conclusión (8). Y es muy difícil encontrar poetas que sientan la Naturaleza tan enérgicamente como Byron y la hagan intervenir con semejante personalidad en sus creaciones.

Las múltiples perspectivas que se observan en la segunda mitad del *Childe Harold* se muestran avaras en los dos cuentos en verso escritos alrededor de esta época, *The Prisoner of Chillon* (1816) y *Mezeppa* (1817), que no contienen ejemplos apreciables. No sucederá así en *The Island* (1823), el cuento más tardío de Byron, en el que la Naturaleza se impone con lujuria tropical. Afortunado será el poeta que sepa plasmar mejor que Byron la imagen del bajel con las velas extendidas, abriéndose paso entre las olas al empuje de la brisa matinal:

1 *The morning watch was come; the vessel lay*
Her course, and gently made her liquid way;
The cloven billow flahs'd from of her prow
In furrows form'd by that majestic plough.

---

(8) La oda al Mediterráneo fué muy alabada por el profesor Wilson en su reseña del canto IV del *Chide Harold. Works of Lord Byron,* Galignani, París, 1837, págs. 147-148, nota 2.

1 Apareció el vigía matutino; el bajel
cursaba mansamente su líquido camino;
las olas, hendidas, huían de la proa en
surcos labrados por este arado majestuoso.

(*The Island*, I.)

La fastuosidad de la Naturaleza, desplegada en este cuento, envuelve los amores de Torquil y Neuha, que viven compenetrados con ella. Su mutua palpitación hace renacer en Byron el panteísmo del *Childe Harold:*

16 *How often we forget all time...*
Admiring nature's universal throne,
Her woods, her wilds, her waters, the intense
Reply of hers to our intelligence !
Live not the stars and mountains ? Are the waves
Without a spirit ? Are the dropping caves
Without a feeling in their silent tears ?
... ...
Who thinks of self when gazing on the sky ?
And who, though gazing lower, ever thought,
... ...
... of man's baseness or his own ?

16 ¡Con cuánta frecuencia olvidamos el tiempo...,
admirando el trono universal de la Naturaleza,
sus selvas, yermos, aguas, su intenso
diálogo con nuestra inteligencia!
¿No viven los astros y los montes? ¿Carecen de
espíritu las olas? Las grutas que derraman
silenciosas lágrimas, ¿no tienen sentimiento?
... ...
¿Quién piensa en sí mismo cuando mira al cielo?
¿Y quién, aun no mirando tan alto, pensó acaso
... en la pequeñez del hombre?

No podemos pasar por alto el anochecer isleño con Torquil y Neuha ante el mar:

17 *The ocean scarce spoke louder with his swell,*
... ...
The woods droop'd darkly, as inclined to rest,
The tropic bird wheel'd rockward to his nest,
And the blue sky spread round them like a lake
Of peace, where piety her thirst might slake.

17 Apenas se oía la agitación del mar,
los bosques se inclinaban oscuros al descanso,
el ave tropical oscilaba sobre el nido
y el cielo azul se esparcía en torno suyo como un lago
de paz, en el que pudiera calmar su sed la devoción.

(*The Island*, II.)

La Naturaleza se presenta en casi todas las obras de Byron por carácter poco descriptivo que posean. Incluso en sus dramas, aparte el *Werner* (1822) y *The Deformed Transformed* (1822), que no

ofrecen aspectos dignos de tener en cuenta, nos la hallamos continuamente al paso, y no con carácter meramente decorativo, sino con relevante personalidad. El poeta la siente con intensidad y le arranca en toda ocasión notas vibrantes, que llenan el ambiente de sus poemas. Veamos en el *Manfred* (1817) cómo el solitario superhombre de las cumbres se dirige a la noche:

The stars are forth, the moon above the tops
Of the snow-shining mountains...
I linger yet with nature, for the night
Hath been to me a more familiar face
Than that of man; and in her starry shade
Of dim and solitary loveliness,
I learn'd the language of another world.

Salieron las estrellas, y la luna aparece
sobre los montes nevados y brillantes...
Siento nostalgia de naturaleza, pues la noche
ha sido para mí mejor amiga
que los hombres; y en la sombra estrellada
de su belleza opaca y solitaria,
aprendí el lenguaje de otro mundo.

(*Manfred*, III, esc. 4.ª)

En *Marino Faliero* (1820), tragedia de conspiración, que, al parecer, se presta poco al caso, en la escena primera del acto cuarto se halla la descripción de una noche veneciana llena de susurros de amadores, notas perdidas de mandolina y góndolas que surcan su líquido camino a la luz de la luna.

En el acto quinto de *Sardanapalus* (1821) aparece la esclava griega a la ventana del palacio, observando un majestuoso amanecer después de una tremenda noche de pelea en defensa del trono. Myrrha considera la posible burla desdeñosa del sol frente a la mutabilidad de las cosas humanas, al salir glorioso y arrollador, barriendo las sombras y llenando los montes de luz y las olas de fuego. Parece como si la jónica se quejase de su insensibilidad ante las mezquinas preocupaciones de los hombres; sin embargo, admite:

It dwells upon the soul, and soothes the soul,
And blends itself into the soul, until
Sunrise and sunset form the hunted epoch
Of sorrow and of love.

Se adentra hasta el alma y la suaviza,
y se mezcla con ella, de tal modo
que la aurora y el ocaso constituyen
momentos encantados de tristeza y amor.

(*Sardanapalus*, V, esc. 1.ª)

En *The two Foscari* (1821), y en la circunstancia en que el joven

patricio, conducido prisionero ante los Diez, pide con entusiasmo de niño que le permitan asomarse a un ventanal para contemplar Venecia, encontramos una lírica exaltación del mar, que nos indica el íntimo cariño del poeta.

> *... How many a time have I*
> *Cloven with arm still lustier, breast more daring,*
> *The wave all roughen'd; with a swimmer's stroke*
> *Flinging the billows back...*
> ... ...
> *... and oft,*
> *In wantonness of spirit, plunging down*
> *Into their green and glass gulfs, and making*
> *My way to shells and sea-weed.*
>
> ... Cuántas veces he hendido
> con brazo codicioso y pecho más osado
> las olas encrespadas, dejándolas atrás...
> con ágil impulso deportivo,
> ... y a menudo,
> en embriaguez de espíritu, me he hundido
> en sus verdes golfos de cristal, buceando
> entre las conchas y las algas.
> (*The Two Foscari,* acto I, esc. 1.ª.)

Cain (1821), el drama alegórico inspirado en el Antiguo Testamento, presenta al protagonista siguiendo a Lucifer a través del espacio ante el panorama magnífico del universo (9). Como en su breve poema *Darkness* (10), mejor que la interpretación de la Naturaleza real, la poderosa imaginación de Byron nos asombra con un soberbio espectáculo de lo fantástico y lo inmenso.

En *Heaven and Earth* (1821), misterio del mismo tipo que *Cain,* se encuentra la mágica evocación de la noche bíblica, en que las hijas de Noé salen de la tienda de su padre para que a su invocación amorosa desciendan los ángeles malos sobre el rocoso Ararat. Esta noche de amor, agitada por el terror de los presagios del diluvio, está perfectamente sorprendida.

Todavía menos se puede olvidar la emoción, el frescor y la alegría juvenil con que la Naturaleza es sentida por Byron en el formidable canto segundo del *Don Juan,* cobijando los amores de la pareja Juan-Haidée. Despunta el alba, hallando a Juan rendido en su refugio al lado del mar. No así a la simpática Haidée, que, henchido el pecho de ansiedades, abandona su casa con la aurora para ir en busca del joven náufrago.

---

(9) Acto II.
(10) *Miscellaneous Poems* (1866).

141 *And Haidée met the morning face to face ;*
Her own was the freshest...
142 *And down the cliff the island virgin came,*
And near the cave her quick light foot steps drew,
While the sun smiled on her with its first flame,
And young aurora kiss'd her lips with dew,
Taking her for sister... ;
168 *And every day by daybreak...*
... ...
She came into the cave,

141 Y Haidée encontraba la mañana cara a cara
y era la suya la más fresca...
142 La joven isleña descendía el risco y
dirigía hacia la gruta su paso ligero y silencioso,
mientras el sol le sonreía con su primera llama
y la tierna aurora besaba sus labios con rocío,
tomándola por hermana...;
168 Y cada día al despuntar el alba...
iba a la gruta,

... para ver a su amante. Pronto las visitas se dilatan de forma que duran de sol a sol. Los jóvenes amantes en seguida se acostumbran a vagar libremente por la isla llena de cielo, de mar y de luz, hasta el atardecer.

183 *It was the cooling hour, just when the rounded*
Red sun sinks down behind the azure hill,
Which then seems as if the whole earth it bounded,
Circling all nature, hush'd, and dim, and still,
... ...
... and the rosy sky,
With one star sparkling through it like an eye.

183 La tarde refrescaba, era el momento en que
el sol, rojo y distinto, se hundía en la colina azul,
pareciendo abarcar toda la tierra y cercar
la naturaleza entera, silenciosa, opaca y callada,
... ...
... el ojo de una estrella
chispeaba en el cielo de rosa.

A veces, el anochecer les sorprende en sus paseos:

184 *Over the shining pebbles and the shells,*
Guided along the smooth and harden'd sand,
And in the worn and wild receptacles
Work'd by the storms, yet work'd as it were plann'd,
In hollow halls...
They turn'd to rest.

184 Vagaban por la playa de fina y prieta arena,
llena de chinitas brillantes y de conchas,
y en las concavidades naturales, mejor
labradas por el mar que por el hombre,
en los antros vacíos...
solían descansar.

Están solos. Envueltos por el carmín crepuscular, ceden al embrujo de la naturaleza y del amor.

188 *The silent ocean, and the starlight bay,*
The twilight glow, which momently grew less,
The voiceless sands, and dropping caves, that lay
Around them, made them to each other press,
As if there were no life beneath the sky,
Save theirs...

188 El océano silencioso y la estrellada bahía,
el resplandor del crepúsculo menguando paso a paso,
las arenas calladas, las grutas llorosas,
todo a su alrededor los acercaba
como si bajo el cielo no hubiera más vida
que la suya...

194 *They look upon each other, and their eyes*
Gleam in the moonlight...

194 Se miraron, y sus ojos brillaban
a la luz de la luna...

(*Don Juan*, II.)

Juan y Haidée se funden en un abrazo. Llegó el momento del amor en medio de la soledad nocturna... Sosegada su pasión, sienten cómo el pulso de la Naturaleza palpita en el seno de la noche. El vibrante entusiasmo de esta pintura de la Naturaleza es inconfundible.

Al final del canto tercero del *Don Juan*, encontramos una exaltación lírica a la caída de la tarde. Byron recuerda en ella con religiosa actitud el toque del *angelus* y el atardecer entre los pinares de los alrededores de Rávena, bordeados por el mar:

103 *Ave María! 't is the hour of prayer!*
Ave María! 't is the hour of love!

103 ¡Ave María! ¡Instante de oración!
¡Ave María! ¡Hora de amor!

105 *Sweet hour of twilight!*
... ...
How have I loved... thee!

105 ¡Dulce momento del atardecer,
... ...
cuánto te he amado!

107 *Oh, Hesperus! thou bringest all good things.*

107 ¡Oh, Héspero! Tú traes todo lo bueno.

108 *Soft hour! which...*
... ...
... fills with love the pilgrim on his way
As the far bell of vesper makes him start,
Seeming to weep the dying day's decay.

108 ¡Suave momento! Que...
... ...
llenas de amor en su ruta al peregrino
cuando las campanas del *Angelus*, de lejos,
le estremecen y anuncian llorando la muerte del día.
(Don Juan, III.)

* * *

No esperemos encontrar una interpretación similar de la Naturaleza en la poesía española desde Garcilaso a Rubén Darío. En el transcurso de estos cuatro siglos, nuestra poesía de la Naturaleza ha alcanzado, sin duda, las descripciones de Spenser y puede incluso haber llegado a un Herrick; mas nunca ha sabido descubrir en ella la ternura secreta de Wordworth ni arrancarle la palabra directa y vibrante de Byron.

Esteban Pujals.
Revista «Arbor».
Serrano, 117.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

LAS CIENCIAS Y LA FILOSOFIA MARXISTA, por *Miguel Sánchez Mazas.*

J. B. S. Haldane es uno de los biólogos más importantes de la época actual, miembro de la Royal Society de Londres, profesor, primeramente, de Bioquímica en Cambridge; después, de Fisiología en la Royal Institution, y, finalmente, de Genética en el University College de Londres.

Sus trabajos de genética son numerosos. Ha estudiado todas las grandes cuestiones teóricas en este campo, como la selección natural y los efectos selectivos de los distintos modos de reproducción, así como el desarrollo de los instintos «altruístas» en las sociedades de insectos. Se le debe el primer gráfico de la distribución de los genes en los cromosomas humanos.

Si no por sus obras de carácter propiamente técnico, el estudioso español debe conocerle por sus conferencias de vulgarización científica, como la titulada «Cuarenta años de genética», publicada (junto con otras nueve, debidas a distintos especialistas de Cambridge, sobre los últimos progresos en las principales ramas científicas) en un volumen titulado *Fundamentos de la ciencia moderna* (Barcelona, Ediciones Lauro, 1945).

Haldane también ha escrito una pequeña obra filosófica, *Daedalus*, en 1924. Después de su conversión al marxismo, dió en 1938, en la Universidad de Birmingham, unas conferencias sobre la filosofía marxista y las ciencias, que sirvieron de base al libro que ahora comentamos.

Comparado con el otro gran sabio marxista inglés, el matemático Bertrand Russell, Haldane se nos aparece como mucho más consecuente en la doctrina que profesa: en el aspecto del pensamiento, llevando los principios del materialismo dialéctico a todos los terrenos científicos; en el de la vida, viniendo voluntario a tomar parte en la defensa de Madrid, al lado de los rojos españoles. Estos dos aspectos se refieren, naturalmente, a su consecuencia con los postulados del marxismo. Pues en cuanto a consecuencia interna, científica, es necesario reconocer que Russell le supera ampliamente: su sistema tiene una unidad indiscutible, mientras que Haldane hace toda clase de equilibrios y se entrega a todo género de componendas y eclecticismos para lograr que sus ideas científicas estén siempre de acuerdo con unos principios extracientíficos: los del materialismo marxista.

El autor no oculta el propósito que le animó a dar estas conferencias, publicadas ahora (1). Por el contrario, lo hace explícito: «Se dirigen, en primer lugar, a los investigadores, a los estudiantes, en la seguridad de que el marxismo será tan provechoso para su trabajo científico como lo fué para el mío. Pero el alcance universal de mi tema me hace concebir la esperanza de encontrar un auditorio mucho más amplio» (pág. 11).

El carácter de la obra viene definido por el intento de explicar los principales resultados de la ciencia moderna por medio de los principios marxis-

(1) J. B. S. Haldane: *La philosophie marxiste et les sciences.* Traduite de l'anglais par E. Bottigelli. Préface de Marcel Prenant, Professeur à la Sorbonne. Editions Sociales, Paris, 1947.

tas. «Hago el ensayo—dice Haldane—de aplicar el marxismo a los problemas científicos actuales, como lo hizo, hace ya muchos años, Engels, y en 1908, Lenin.» Y añade: «Creo que vale la pena enseñar a qué clase de especulaciones lleva el marxismo a un sabio» (pág. 12).

La obra se divide en seis capítulos:

I. Algunos principios marxistas.

II. Matemáticas y Cosmología.

III. La teoría de los quanta y la Química.

IV. Biología.

V. Psicología.

VI. Sociología.

Aunque esté editado en 1947, conviene que nos ocupemos de este libro, pues es poco conocido en España.

I. En el capítulo primero, el autor comienza por exponer, en sus líneas generales, el pensamiento marxista. Afirma, ante todo, que el marxismo es algo más que una filosofía. Es una norma de acción. Influye notablemente en el comportamiento de los que a él se adhieren. De ahí su importancia, su fuerza. Según Haldane, además del marxismo, sólo existen otros dos sistemas que influyen de modo semejante, moviendo a la acción: la filosofía escolástica y «la filosofía práctica, que, hace un siglo o dos, se llamó filosofía de la naturaleza y actualmente se llama ciencia» (págs. 16-17).

Ahora bien: «el marxismo pretende aplicar el método científico a los dominios de la política y de la economía y ponernos en situación de prever y de controlar la transformación del mundo... Pero, al extender el método científico al dominio de lo humano, proyecta una luz nueva sobre la ciencia, que aparece entonces como una actividad humana, dependiente a la vez de las condiciones sociales y económicas de la época, y, al mismo tiempo, de algunas leyes muy generales del pensamiento del hombre» (pág. 17).

El marxismo es ignorado por un buen número de personas. Esto no hubiera sido extraño antes de 1917, cuando era la doctrina de un pequeño grupo de originales. Pero ahora es otra cosa. La filosofía de un hombre como Lenin ha tenido un influjo tan considerable y decisivo en la historia del mundo, que no puede ser ignorada (pág. 18).

Más adelante afirma que Rusia es el país donde se realizó el ideal de Platón de un Estado gobernado por un filósofo: tal fué Lenin. Pero aun ahora, Rusia sigue gobernada, si no por un filósofo, sí al menos por una filosofía. Y la filosofía interesa tanto al pueblo, que, por ejemplo, en 1936, fueron vendidos más de 100.000 ejemplares de las obras de Kant (pág. 19).

Después de este dato, bastante dudoso, a nuestro juicio, Haldane se pregunta: ¿Qué es el marxismo? Critica después la definición del gran teórico ruso Plékhanov, que abrió su libro *Problemas fundamentales del marxismo* con la siguiente afirmación: «El marxismo es un sistema teórico completo.» «No es un sistema», declara nuestro autor. Es un método. No es teórico. Es práctico. Y, finalmente, no es completo, sino incompleto, pues no ha pretendido nunca ser una doctrina fija. Su carácter de método viene explicado por la frase de Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras, pero ahora se trata de transformarlo» (pág. 20). En esta nueva concepción de la filosofía—como método—reconoce Haldane el precedente cartesiano.

Sigue luego una breve historia del marxismo y de sus principales representantes: Marx, Engels y Lenin. Indica cuáles son las obras principales de estos autores que hacen al caso. Son el *Anti-Dühring* y *Luis Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, de Engels; *El Capital*, de Marx, y *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin.

Después señala las principales características de la filosofía marxista, en contraste con otras filosofías. «El marxismo no se interesa por el ser, sino por el devenir», advierte como punto fundamental (pág. 28). Así, la doctrina marxista es antimetafísica, y desecha los problemas metafísicos como problemas aparentes, ilusorios.

Establece los más importantes principios marxistas:

1. *El principio de la unidad de la teoría y de la práctica, con primacía de la práctica:* «La cuestión de saber si el pensamiento humano puede alcanzar una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica», dice Marx. Con respecto a la ciencia, este principio lleva a una actitud pragmática. Hablando de la astronomía, decía Engels que la hipótesis de Copérnico no es más que una de las muchas hipótesis posibles, cada una de las cuales explica los hechos con una cierta exactitud. Hay que notar que esta misma actitud científica se encuentra en muchos sabios actuales no marxistas y tiene múltiples formas, desde el convencionalismo de Henri Poincaré hasta el neo-positivismo.

2. *El materialismo.* Precisa el sentido que este término tiene dentro de la filosofía marxista. A su juicio, es el siguiente: la materia es anterior al espíritu; el mundo no ha sido creado por Dios, sino que existe desde toda la eternidad. Este concepto puede venir expresado en formas distintas, pero equivalentes. Ahora bien, escribe Lenin: «La única propiedad de la materia cuya admisión define el materialismo filosófico es la de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra conciencia. La admisión de otros elementos inmutables de la esencia inmutable de las cosas no constituye el verdadero materialismo: se trata, podemos decir, de un materialismo metafísico, es decir, antidialéctico» (pág. 31), mientras que el marxista es un materialismo dialéctico.

Ahora bien: este materialismo dialéctico, aplicado a la historia humana, se llama materialismo histórico. Siguen largas citas de Engels expresando que la historia, toda entera, no es más que la historia de la lucha de clases.

Más importantes aun para la ciencia son los principios dialécticos del marxismo:

1. *La unidad de los contrarios.* Este principio, formulado en la antigüedad por Heráclito y modernamente por Hegel, ha sido recogido por el marxismo y es muy fecundo en el campo científico. Por él se explica, según Haldane, la dualidad corpúsculo-onda, la presencia simultánea en el electrón de un aspecto corpuscular y un aspecto ondulatorio. Sin entrar a juzgar este aserto, por falta de espacio, haremos notar que los sabios no marxistas han explicado este hecho por medio de otro principio, el de «complementaridad» (desarrollado por Niels Bohr).

2. *El paso de la cualidad a la cantidad, y viceversa.* En este punto, Marx sigue a Hegel en la idea de que «los cambios puramente cuantitativos se transforman, más allá de un determinado punto, en diferencias cuantitativas» (página 23). Según este principio, explica Haldane los fenómenos de cambio de estado de los cuerpos.

3. Finalmente, *el de la negación de la negación*. De la negación de la negación surge toda novedad y todo progreso. Pretende Haldane enlazar este principio con la concepción de la emergencia, de Lloyd Morgan.

Pero, en resumen, el materialismo dialéctico insiste, ante todo, en la realidad del cambio, según dice Engels: «La gran idea fundamental es la de que el mundo no debe ser considerado como un conjunto de cosas acabadas, sino como un conjunto de procesos» (pág. 45).

Compara, por último, la dialéctica marxista con la dialéctica socráticoplatónica. Esta pretendía esclarecer la esencia de las cosas mediante un procedimiento verbal y demostrativo. Pero la dialéctica marxista esclarece nuestras ideas en medida mucho mayor: «la historia aplica a nuestras instituciones sociales un proceso dialéctico de carácter más penetrante, poniendo en evidencia contradicciones que, por medio de puros argumentos, no hubieran aparecido jamás» (pág. 51).

II. En el capítulo segundo, el autor intenta aplicar los principios marxistas a la matemática y a la física, primero, y después, a los sistemas cosmológicos. Me limitaré, por falta de espacio, a enumerar los puntos en que Haldane cree que los postulados del materialismo son científicamente fecundos, sin hacer comentario alguno.

La matemática puede estudiarse de dos maneras: en primer lugar, poniéndola en relación con el sistema económico de cada época; en segundo lugar, atendiendo a su desenvolvimiento interno. El primer punto de vista es el que ha guiado a Hogben en su obra *Mathematics for the million*. En ella explica el origen de todas las ciencias matemáticas por razones económicas: la astronomía, por la necesidad de algunos pueblos de medir el tiempo, para prever determinados acontecimientos anuales relacionados con la agricultura; la geometría, por la división de parcelas de terreno, etc. Esta idea, tan conocida y tan vulgar, es aplicada de un modo muy divertido para explicar las diferencias entre la teoría de probabilidades francesa y la inglesa del siglo XVIII. La primera surgió como consecuencia de los juegos de azar; la segunda, por las necesidades de los seguros. Aquí también, dicen los marxistas, se demuestra que las razones últimas de la ciencia y de sus diferencias entre los distintos países y épocas son las económicas, pues Francia estaba dominada por nobles que se entregaban a la diversión del juego, mientras que en Inglaterra dirigían la vida los miembros de la burguesía que habían ganado la guerra civil (pág. 59).

Pero—concede Haldane—no todo puede explicarse de un modo análogo. «Yo creo—añade—que se puede ser un perfecto marxista y estar convencido, al mismo tiempo, de que hay casos en que un análisis de tipo económico no dará nada que se parezca a una explicación de los hechos discutidos» (páginas 61-62).

En cuanto al desarrollo dialéctico de la matemática, se resume, según el autor, muy simplemente. Se descubre una regla matemática. Se intenta violar la regla y se modifica luego la definición de modo que quede legitimada la violación. Y, en efecto, de este modo se han deducido del número natural todas las otras especies de números. Esta idea es interesante, y en cierta medida, a mi juicio, verdadera.

Pasemos a la física. Para el marxismo, espacio y tiempo tienen un valor real. Pero ¿cómo conciliar con estas ideas la teoría de la relatividad? Ante

esta dificultad, Haldane distingue entre la relatividad einsteniana en sí misma y las interpretaciones idealistas—como la de Eddington—. No se declara contrario a Einstein en su relatividad restringida y generalizada, pero sí a dichas interpretaciones idealistas. (Sin embargo, en 1938, la Sección de Astronomía de la Academia soviética de Ciencias denunció la relatividad como «contrarrevolucionaria».) Ahora bien: la mayor contribución einsteniana a la filosofía científica es, para los marxistas, el principio de los inobservables, según el cual las cosas o procesos esencialmente inobservables no existen (pág. 75).

Por último, llegamos a las teorías cósmicas. Haldane ve en la concepción de Milne muchos aspectos de acuerdo con el marxismo. La idea fundamental de Milne, según la cual la estructura y los procesos del cosmos son tales que, si hubiera en cada nebulosa espiral un observador, todos se encontrarían en situación análoga, es decir, nadie estaría en el centro y nadie en los bordes, es aceptada por Haldane, salvo correcciones de detalle. De la teoría de Milne se deducen más tarde, como es sabido, las de De Sitter, Lemaître y Eddington sobre la expansión del universo, y lo importante entonces para el marxismo es saber si los sabios se decidirán por la idea de creación o no.

En este punto nos encontramos con que la cuestión depende ¡del género de escala que empleemos para medir el tiempo! Milne, que prefiere decidirse por la creación, emplea la escala cinemática; pero los marxistas emplean, como es natural, la dinámica, con la cual «no hay creación y el tiempo se extiende hasta lo infinito en el pasado y en el porvenir» (pág. 83).

III. En el capítulo tercero, el principio de incertidumbre de Heisenberg, derivado de la teoría de los quanta, que afirma la imposibilidad de una observación simultánea exacta de los dos aspectos, espacio-temporal y dinámico (lugar y cantidad de movimiento), que caracterizan a un fenómeno, el cual viene a decir, en otras palabras, que toda observación deforma el fenómeno observado, es interpretada por Haldane como un resultado favorable al marxismo. En efecto, dicho principio indica que «no existe ningún observador que sea solamente observador y no tome parte en el proceso del universo». Pero Marx ha insistido siempre en el hecho de que los observadores de la sociedad «son también miembros activos de esa sociedad y que, o bien son productores, o no producen. En cada caso, su situación modificará su manera de ver» (pág. 99).

El aspecto indeterminista de la física de los quanta está, para Haldane, también de acuerdo con la concepción marxista. Sin embargo, el principio de exclusión de Pauli no le parece dialéctico.

En química, considera favorable la idea de Rutherford de que también los cuerpos tienen una historia: «Los átomos familiares son los supervivientes de un número probablemente mucho mayor de tipos inestables» (pág. 113).

IV. En biología, Haldane coloca la teoría marxista entre las mecanicistas y vitalistas, afirmando que un organismo es en cierto modo una máquina, pero también un individuo. No hay una división neta entre máquina e individuo.

En cuanto a la sucesión de teorías genéticas, es para él un claro ejemplo de proceso dialéctico en la ciencia.

V. Del quinto capítulo, dedicado a la psicología, lo principal es la explicación de las concepciones más importantes por medio de la lucha de clases. Las tres partes del alma de Platón representan las tres clases sociales de la Grecia de su tiempo (pág. 166). La lucha entre la parte inferior del alma y

la parte superior, de que habla San Pablo, es, según Haldane, una idea producto de la sociedad romana, en la que aun existían los esclavos y un menosprecio de todo lo material (págs. 167-168). El monismo de Santo Tomás representa el equilibrio provisional logrado en el siglo XIII (pág. 169). Como la vuelta al pluralismo psicológico se explica, en la Edad Moderna, por el surgir del capitalismo traído por la Reforma (pág. 169).

VI. El último capítulo trata de cosas demasiado conocidas para que nos detengamos.

En resumen, la obra es interesante, por el ingenio con que en alguna ocasión se saben armonizar marxismo y ciencia, aunque en otros casos hay ingenuidades y afirmaciones ridículas. De todas maneras, Haldane no es un marxista vulgar, de esos que él mismo critica en el segundo capítulo y que llenaron los primeros años del régimen actual de Rusia, los cuales aplicaban el materialismo dialéctico a toda especie de actividad, incluso a la pintura de retratos, y cubrían su mediocre ciencia con citas inoportunas de Lenin, Engels y Marx. «La buena ciencia—dice nuestro autor—no tiene necesidad de tales justificaciones, y un marxista experimentado sabrá poner de relieve las evidencias del pensamiento dialéctico sin necesidad de tales recursos» (página 55).

SIGNIFICADO DE LA HISPANOAMERICANIDAD, por *Agustín Basave, Jr.*

Siempre que en las conversaciones escucho las palabras «Latinoamérica» y «latinoamericano» siento una viva rebelión. Son los enemigos tradicionales de España: los franceses y los anglosajones, los que han popularizado el término, que ha alcanzado voga entre los súbditos de sus culturas. Pero la verdad se impone: somos *hispanoamericanos* y no latinoamericanos, porque de latinos apenas si tenemos algo más que el nombre. Es bien sabido que los españoles tienen muy poco de latinos (los primeros pobladores de la Península fueron los ligures, los iberos y los celtas, que sufrieron las sucesivas colonizaciones de los fenicios, cartagineses y romanos), y si por las venas de los iberos corre escasa sangre latina, por las venas de los hispanoamericanos fluirá una cantidad de sangre romana apreciable sólo en un cuentagotas.

Hasta ahora, poco es lo que se ha hecho para realizar una auténtica obra de hispanoamericanismo. Y, sin embargo, Hispanoamérica es una espléndida realidad que aguarda una vinculación cultural más estrecha. Nuestra preocupación hispánica es considerable y valiosa, pero nuestro estulto *malinchismo* nos hace igno-

rarla y olvidarla, para aplaudir la literatura policial inglesa, las producciones francesas o norteamericanas...

Hace tiempo, tuve la suerte de convivir en el Colegio Mayor Hispanoamericano de Nuestra Señora de Guadalupe, en Madrid, con más de cien hispanoamericanos de todas las naciones de la América española. Fué al principio doloroso, para cada uno de nosotros, cerciorarnos de la ignorancia recíproca que teníamos con respecto a los problemas políticos, económicos y culturales de cada una de las naciones iberoamericanas. Pero de la confrontación misma del problema nació la solución: acordamos dedicar una conferencia cada semana a los problemas de cada país. El resultado de esta convivencia cordial, por más de un año, fué magnífica para todos los que hemos tenido el privilegio de vivirla. Ya es tiempo de que la obra nobilísima de los Colegios Mayores—iniciada por España—eche sus raíces en Hispanoamérica, para que veamos crecer a la próxima generación imbuída de hispanidad. Así lo queremos quienes sentimos la vocación de América española y creemos en su magnífico destino.

Hispanoamérica debe trabajar por la formación de su cultura y pensar cada vez más en *hispanoamericano*. Sin desconocer el aporte fundamental de España, se está afirmando—crecientemente—la peculiaridad fisonómica de América, evidenciada en una serie de rasgos insoslayables del hombre iberoamericano: *arraigo en lo telúrico, disposición innata hacia la belleza y preocupación estética, dualidad violenta y dramática entre lo primitivo y lo refinado, tendencia hacia el pragmatismo filosófico, gozosa melancolía fatalista, rápida y vibrante capacidad emocional, un especial y exclusivo sentido del humor, que, de punzante, llega a burlarse y reírse de sí mismo*. Para el propio bien y para el bien de la Humanidad es deber nuestro afirmarnos cada vez más en nuestra mentalidad e idiosincrasia, en nuestro arte y en nuestros lodos psicológicos. Se trata de delinear mejor nuestras aristas.

Hace algunos años, Vasconcelos dió el grito de independencia para la América española: «Nos hemos educado bajo la influencia humillante de nuestros enemigos, que nuestros fines exaltando los suyos. Hay que empezar por independizarnos intelectualmente, haciendo vida propia y cultura propia»... Pero se requieren manos jóvenes para mantener viva la antorcha, se necesita el entusiasmo de la juventud, sus sueños y pujanza, para no abdicar del noble y generoso propósito. Si tenemos ante el mundo una personalidad peculiar, es porque peculiar en nuestra unidad étnica y cultural.

Estrenamos alma y territorio. Pero nos falta afirmarnos en nuestro ser para cumplir nuestra misión.

Es tiempo ya de que los rectores de la vida universitaria mexicana sacudan su miedo y su apatía y se pongan a estudiar planes armónicos de estricta e indeclinable aplicación. En cursos de verano, como los que realiza con renovado éxito la Universidad de Chile, se pueden estudiar los problemas y rasgos de la cultura hispanoamericana. La necesidad de difundir obras y valores de la América española es indudable. Ultimamente han puesto el ejemplo Ecuador y Uruguay, que han firmado un acuerdo a este respecto. La unidad espiritual de Iberoamérica no puede negarse legítimamente. Quien lo dude, que recuerde cómo vibramos al unísono con el alma ecuatoriana en su reciente catástrofe.

América española, magnífica en su grandeza, con la columna vertebral de los Andes, de sugestión profunda para todas las generaciones y para todos los hombres, reclama a sus hijos que reconozcan y dignifiquen su estilo hispánico.

LA TRADUCCION ESPAÑOLA DE «SEIN UND ZEIT», por *José Luis L. Aranguren*.

Entre tantas cosas como debemos los españoles a la *Revista de Occidente*, no es la de menor fuste su escuela de traductores. Nuestro país, que hasta Ortega y d'Ors ha estado mal conectado con Europa, desde ellos comienza a seguir al día las aventuras intelectuales de allende el Pirineo. El *Glosario* orsiano ha sido—aparte, es claro, de muchas otras cosas—un diario de información cultural europea. Por su parte, la *Revista de Occidente*, no contentándose con informar, ha estado cumpliendo por sí sola, durante quince años, la tarea de presentarnos, en perfectas versiones, las obras más importantes del pensamiento alemán, inaccesibles de otro modo, tanto por la desorientación general como por deficiencia de conocimientos lingüísticos, al culto lector español de la época. Son muchos los libros que, merced a este esfuerzo, hemos podido leer en nuestra lengua antes que fuesen vertidos a ninguna otra. Pues ningún país ha tenido un equipo de traductores de obras filosóficas alemanas tan preparado y solvente como el nuestro.

Con la guerra se escindió este equipo. Los que quedaron aquí, madurados por el paso de los años, sin abandonar enteramente la dedicación traductora —bastará citar, como botón de muestra, obra tan considerable y llamada a seguir ejerciendo profunda influencia como la *Teoría del lenguaje*, de Bühler, vertida al castellano por Marías—, vacan ya a cumplir obra original. Efectivamente, la situación ha cambiado, y hoy la tarea pendiente consiste más bien en estimular al español a pensar por cuenta propia. Por otra parte, el ejemplo de la *Revista de Occidente* ha cundido, y ahora son varias las Editoriales que

trasladan obra extranjera a nuestra lengua—entre los nuevos traductores sería imperdonable no citar al benemérito y concienzudo García Yebra, y saludar, con el mayor júbilo, la prometedora iniciación en estas lides de Curro Soler, cuya bella versión de *El origen de la obra de arte*, de Heidegger, ha aparecido en números anteriores de esta revista—, si bien, todo hay que decirlo, rara vez se trata de trabajos de gran extensión y empeño, el género de versiones a que nos había acostumbrado aquella Editora, sino más bien de «libritos». Las grandes traducciones han pasado ahora, principalmente, a cargo de la porción emigrada del antiguo equipo de traductores. La acuciante necesidad de ganarse la vida en la difícil coyuntura de la expatriación—el caso, por ejemplo, del malogrado Imaz—, conjugada con el ejemplar esfuerzo editorial del «Fondo de Cultura Económica» (al que Mariano Picón-Salas ha llamado, con gracia y con razón, «Fondo de Cultura Ecuménica»), ha dado por resultado la versión de libros tan fundamentales como—para no salirnos del campo filosófico germánico—las obras de Dilthey y las *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*, de Husserl.

Pero el poderoso esfuerzo iniciado hace treinta años ha venido a culminar, por lo menos en cuanto al propósito, con la traducción de *Sein und Zeit*, por José Gaos. El empeño verdaderamente arduo, al parecer inasequible, de traducir este libro, por supuesto no vertido hasta ahora más que fragmentariamente a ningún idioma, ha sido cumplido. El acontecimiento bien merece, por tanto, un especial comentario.

Todo el mundo conoce, al menos de referencias, las enormes dificultades del lenguaje de *Sein und Zeit*, que en el fondo no son, como dice Gaos, sino la intensificación, la radicalización más bien, de las propias de la lengua alemana y de las inherentes al actual pensamiento filosófico. La incomparable plasticidad del alemán hace de esta lengua una lengua *in fieri*, un incesante manantial de nuevas palabras. La versión de los vocablos compuestos se hace a veces sumamente incómoda. Pero lo malo es la sustantivación de cualesquiera términos. Todavía para la de los verbos—a que tan reacio se muestra, por ejemplo, el francés—, nuestra lengua posee suficiente ductilidad. Lo peor empieza cuando se sustantivan adverbios, preposiciones, pronombres, etc. (los «conceptos ocasionales», como los llamara Morente). Heidegger emplea para ello dos procedimientos distintos: o bien, por medio del correspondiente sufijo, dota a la palabra de la estructura morfológica propia del sustantivo, o bien se limita a sustantivarla, dejándola tal cual es, con la sola anteposición del artículo. En este segundo caso, cuando se trata no de una partícula aislada, sino de toda una serie de partículas o palabras, acostumbra unirlas entre sí mediante guiones cortos. Si a esto se añade, como señala Gaos, la acepción etimológica, a la que tan dado es Heidegger, que a veces es diferente de la usual y aun opuesta a ella, y los juegos de palabras, se tendrá el esquema general de las dificultades con que tropieza el traductor. Pero hay que ponerse a la obra para comprender de verdad hasta qué punto son aquéllas invencibles.

En el prólogo de Gaos se señalan las dos posibilidades «ideales» y contrapuestas de toda traducción: bien la «adaptación al lenguaje del original», o bien una versión literalmente libre, pero profundamente fiel al espíritu de la obra traducida. Gaos ha optado por la primera, pensando que la segunda, si llega a realizarse, y es muy de desear que así sea, habrá de venir después,

y será más bien una «asimilación» que una «reproducción» del original. En realidad se trata aquí, como vió Ortega en su ensayo *Miseria y esplendor de la traducción,* de poner previamente en claro qué es lo que nos proponemos con ésta: si «lo decisivo es que, al traducir, procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que suele hacerse», el traductor tiene motivos para estar archisatisfecho de su obra. Si, por el contrario, lo que importa es hacer accesible el original para aprehender lo que quiere decir, entonces esta traducción es, al menos por ahora, un completo fracaso.

Y, efectivamente, la primera impresión de quien conoce medianamente el texto alemán es la del fracaso: un galimatías mucho más difícilmente legible que aquél, para el cual uno tiene, tanto por la costumbre como por la extrañeza de la lengua, la manga mucho más ancha. Empiécese por advertir que las palabras fundamentales del vocabulario heideggeriano, o son ya de general conocimiento—ejemplo, *Dasein*—, o, por lo menos, han recibido una traducción que, más o menos libre—ejemplo, *Sorge,* como «cuidado» en el sentido de «preocupación»—, es enteramente castellana y, por tanto, comprensible para todos. Frente a esto, Gaos nos da una versión atenida implacablemente a la literalidad más abrupta, dislocada además por el empeño de trasladar los difíciles juegos de palabras del original. El resultado es un texto *riguroso* en todos los sentidos de la palabra y, por el momento, absolutamente *inexpresivo,* casi inextricable.

Con el texto original *ya* no acontece eso. Las palabras-clave han sido iluminadas por un trabajo de interpretación, a lo largo de un cuarto de siglo; todo este halo hermenéutico acompaña ya indisolublemente al vocablo alemán, de manera que éste funciona en nuestra mente como una abreviatura mental que no intentamos siquiera traducir, pero que, llegado el caso, podríamos explicar a través de una larga perífrasis. Naturalmente, la palabra se puede sustituir, mejor o peor, por una castellana—que nunca o casi nunca será la más expresiva, por la exigencia previa de que ha de ajustarse, con literalidad incluso morfológica, al original—; pero el nimbo—histórico ya—que la rodeaba se desvanece, y, por de pronto, sólo queda «lo rudo y "feo"» de una expresión que no dice nada a nuestro espíritu, ni en cuanto heideggeriana, pues hasta ahora no lo era, ni en cuanto castellana, pues casi tampoco puede decirse que lo sea.

Sin embargo, sería insensato recusar la traducción. Pensemos que, en un cierto sentido, ella nos retrotrae al año 1927, en que apareció el original. Si, como es de esperar—aunque sea a través de modificaciones—, consigue instalarse en la parte «viva» de nuestras bibliotecas, poco a poco, con el paso del tiempo, los términos de la traducción se irán llenando del sentido original, y en la mente de quienes conozcan directamente éste se establecerá la asociación entre la palabra alemana y la española, de tal manera que la segunda llegará a estar como penetrada de la carga expresiva de la primera. Pensemos que, cuando ahora pronunciamos o escribimos la palabra «existencia», nos es ya muy difícil desprenderla de adherencias «existencialistas». ¿Por qué no ha de llegar un día a ocurrir otro tanto con los términos acuñados hoy por Gaos?

Claro que—descendiendo ya al detalle—el acierto ha sido muy variable. Quizá el mayor hallazgo haya consistido en la locución «ser ante los ojos» *(Vorhandenheit),* sumamente expresiva, paralela al «ser a la mano» *(Zuhan-*

denheit), morfológicamente superior al original, que, en su literalidad etimológica, sirve mal al pensamiento heideggeriano.

Aun a trueque de perder de vista el parentesco entre *um-gehen* y *Umgang*, su traducción respectiva por «irle a uno» (en el sentido de «¿Qué te va en ello?» o «me va en ello la vida», por ejemplo) y «andar con» (en la acepción de «uso» o «manejo» de utensilios), me parecen sendos aciertos, llenos de expresividad, de sentido vivo y directo del habla. Parejamente deben elogiarse la versión de *vorkommen* (págs. 106 del original y 123 de la traducción) por «hacérsele a uno» (largo o corto un camino, por ejemplo) y la de la frase de la página 87, «el útil se vuelve el «chisme», el «trasto», en el sentido de aquello que se quisiera tirar lejos», pues las palabras «chisme» y «trasto» vierten muy bien el sentido peyorativo del *Zeug* original (el «útil» vuelto «in-útil»). La traducción de *gescheben* por «gestarse histórico» es también aguda, pues logra la vinculación del verbo con el sustantivo «historia» *(Geschichte)* en cuanto «gesta histórica». La resuelta voluntad de Gaos de encontrar no sólo la palabra que, en sí misma, traduzca mejor, sino también que sea susceptible de juegos de palabras análogos a los originales, se patentiza en la traducción de *Wurf* y *Geworfenheit* por «yección» y «estado de yecto», respectivamente. «Proyección yecta» corresponderá así, exactamente, al *geworfen Entwurf* del original. El mismo resultado se consigue con el empleo de la palabra «vocación» (por «llamada») en el lugar de *Ruf*, que le facilita compuestos tan afortunados como «avocación» (que se beneficia, además, en cierto modo, de la asociación con «abocar») y, sobre todo, «equivocarse», que mejora al original *sichver-rufen* (págs. 274 del texto alemán y 314 del español). La traducción de *das Man* por «el uno», el empleo del americanismo «no más» en expresiones tales como *nur-noch-leben* y, en última instancia, la versión de *Offentlichkeit* por «publicidad», una vez trascendida la estrecha «publicitaria» acepción usual de esta palabra, cuentan también, a nuestro juicio, entre los aciertos más visibles de Gaos.

Para traducir *umwillen* y *worumwillen* y *bei*, emplea Gaos las expresiones «por mor de» y «cabe», que siendo en sí mismas, tal vez, las más apropiadas que existen en nuestra lengua, tienen el inconveniente de ser insólitas en el través de algunas expresiones, «pagar las culpas», por ejemplo, puede rashabla ciudadana de hoy.

La traducción de *Dasein* por «ser-ahí» es radicalmente insuficiente, porque traduce solamente el verbo y no el sustantivo alemán, que, como se sabe, significa en lenguaje usual «existencia», y cuyo ser consiste, para Heidegger, en todo lo que aquí y en obras posteriores entiende él por *Existenz*. Pero si realmente hay que decidirse por una traducción, es posible que ésta, con ser muy mala, sea la menos mala posible. «Cura» por *Sorge*, en vez de «cuidado», es versión que dará lugar, sin duda, a muchas discusiones, sobre todo entre aquellos para quienes, por la frecuentación de nuestros clásicos, esté vivo el sentido de la voz «cuidado» como «preocupación». La mayor aptitud de «cura» para los compuestos (sobre todo el «procurar por» como versión de *Fürsorge)* no parece razón decisiva. Personalmente también hubiese preferido, pese a su alejamiento literal, «autenticidad» e «inautenticidad» mejor que «propiedad» e «impropiedad». En cuanto a la versión de *Wiederholung* y *Augenblick* por «reiteración» y «mirada», respectivamente, vienen a quebrantar la tradición; de una tradición, efectivamente, se trata, pues ambas son de origen kierke-

gaardiano. En el primer caso, la modificación es insignificante, pero en el segundo nos gustaría ver justificado, en el prólogo o en la introducción, este cambio.

La traducción de *Schuld* por «deuda» sin una mala nota que, por lo menos, advierta al lector que la palabra alemana significa a la vez «culpa», es inadmisible. En castellano ambas significaciones están disociadas, y apenas a través de algunas expresiones, «pagar las culpas», por ejemplo, puede rastrearse la vinculación. Pero, por lo mismo, es indispensable prevenir al lector sobre ella. Por eso no deja de haber un matiz de ingenuidad en el prólogo, cuando Gaos afirma que el lenguaje heideggeriano «se espesa en espesores y espesuras, como, por ejemplo, los de los pasajes... y § 62». ¿Acaso no repara en que él mismo, con esa parcial traducción de *Schuld*, ha contribuído a hacer aún mucho más impenetrable el tal pasaje? Adviértase cómo, por ejemplo, la nota de la página 353, absolutamente incomprensible en la traducción (¿qué tiene que ver el «ser deudor» con el «*status corruptionis* teológicamente entendido»?), se esclarece súbitamente si tomamos en cuenta la significación de «culpa», primordial en la palabra alemana.

En contradicción con el rigor extremo que ha presidido este trabajo, nos sorprende que la palabra *Stimmung*, que, por el lado óntico, corresponde a un concepto ontológico tan importante en Heidegger como el de *Befindlichkeit*, sea traducida unas veces, adecuadamente, como «estado de ánimo»; otras, muy inadecuadamente, por «sentimiento» sin más; así en el pasaje donde se habla de una *Psychologie der Stimmungen*, y todavía la forma *gestimmtes* por «afectivo». (En cambio, muy acertadamente, *be-stimmen* por «animar».)

La expresión «correr al encuentro» en el lugar de *Verlaufen* parece excesiva, pues la idea es la de «anticipar» existencialmente la muerte en cuanto posibilidad pura (*Vorlaufen* es palabra que, aplicada al reloj, por ejemplo, significa simplemente adelantarlo). *Unabgeschlossenheit*, traducido por «estado de inconcluso», pierde su acepción usual de «no saldado», «no liquidado» aún; es una palabra que, lo mismo que *Ausstand* y *ausstehen*, pertenece al tecnicismo de la contabilidad, y este sentido late en su empleo por Heidegger.

Las traducciones varias que da Gaos de los vocablos *Freilegung* y *freilegen* («poner en libertad», «en franquía», «de manifiesto») parecen denotar que, a su juicio, no se trata de un tecnicismo heideggeriano, sino que equivale, más o menos, a *Freigabe*. A nuestro juicio (recordando que en el lenguaje usual puede significar «descombrar»), es preciso ponerla en relación con las ideas de la verdad, como des-cubrimiento y la destrucción y la historia de la ontología; se trata, en suma, de despejar, de descombrar, de limpiar el suelo firme del pensamiento originario (*Grund-Freilegung*, pág. 8), para edificar directamente sobre él. Adviértase que la primera vez que aparece tal palabra en el libro (pág. 5) es en relación con esta otra, *unter-suchen*, «investigar» en el sentido de «buscar por debajo».

Personalmente, y por una razón parecida también, hubiese preferido que *keine Geschichte zu erzählen* se tradujese por «no contar ninguna historia» o «no contar historias», en vez de por «no contar cuentos» (págs. 6 y 8). Porque contra lo que lucha Heidegger no es, naturalmente, contra la concepción mítica *stricto sensu*, fabuladora, sino contra la concepción tradicional de la ontología entendida como, digamos, «ontogonía», es decir, encaminada a contarnos el «origen», las «causas» de los entes, en vez de esclarecernos el «sentido»

del *ser*. También se presta a equívoco la traducción de *überhaupt*, referida a éste, por «en general», pues parece retrotraernos a ese entendimiento del ser como el más general, el más universal de los conceptos, entendimiento que Heidegger rechaza desde la primera página del libro. Por eso lo más prudente es, bien no traducir esa palabra, como hizo Zubiri al final de *¿Qué es metafísica?*, bien taducirla por «en cuanto tal» u otra expresión semejante.

¿No sería más expresivo traducir *verweilen* por «entretenerse» o «pasar el rato», en vez de «demorarse» (pág. 61)? ¿Y análogamente poner «preguntar por preguntar» (como, por otra parte, escribe el propio Gaos en la introducción), mejor que «no más que preguntar» como traducción de *nur-so-hinfragen?* (pág. 6).

Otros reparos cabría oponer, pero ya principalmente de estilo y tal vez alguno de sintaxis. Las palabras «temporación» y, sobre todo, «temporaciar» son neologismos que, como algunos otros, difícilmente prevalecerán. Traducir *um jeden Preis* por «a todo precio» (pág. 195), en vez de «a cualquier precio» o bien «a toda costa», es galicismo. Renunciar a la gráfica expresión *nachhinkende Logik* (págs. 10 del texto alemán, 13 de la traducción) se compadece mal con la literalidad general del libro, con la literalidad, por ejemplo, de escribir «avidez de novedades» por *Neugier*. *Ins Reine zu bringen* es, simplemente, poner en claro y no «liquidarse» (págs. 12, 15). En general, la edición está muy cuidada, si bien, adentrándose en la lectura, se echan de menos algunos subrayados del original.

¿Qué pensar, pues, en suma, de esta traducción? Que evidentemente, y por encima de sus defectos, constituye una verdadera hazaña. Para mí, éstos proceden, principalmente, del criterio, rígidamente mantenido y aplicado, de la literalidad a ultranza. El acierto de la expresión «ser a los ojos» nos permite entrever el desiderátum de una segunda edición, que, sin dejarse llevar alegremente de la «interpretación» personal, no estuviese tan violentada por la coraza del original, fuese un poco menos áspera, menos hirsuta y un poco más expresiva, más castellana. La adición de unas «notas del traductor» puestas, no al pie de página, sino al final, para dejar limpio el texto original, orillaría los inconvenientes que pudiera presentar este modo de proceder.

A la vez que esta traducción, ha aparecido, en pequeño volumen aparte, una *Introducción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger*, por el mismo Gaos. Su denominación de «introducción» me parece desorientadora, pues no «inicia» en la obra de Heidegger; lo que hace es «resumirla», casi con las mismas palabras de la traducción. Su utilidad es, pues, la propia del «extracto»: servir de «repaso». Quien, sin conocer el pensamiento de Heidegger, se prepare para su lectura leyendo este librito, va aviado...

HUMANIZACION Y MAQUINISMO, por *Juan Carlos Agulla.*

Desde una posición crítica une el libro de Ernesto Sabato (1), a su clara concepción de la realidad, una fuente inagotable llena de incitantes meditaciones. La crítica—ágil y profunda—se actualiza con gran altura y sana comprensión del problema. El estilo es claro y la metódica ordenada. La esencia del problema tratado en el libro se asienta sobre la concepción del mundo basada en la razón y la máquina, donde enclava el hombre moderno, irremediablemente, y sin solución satisfactoria por el momento. En el advenimiento del Renacimiento se encuentran los males de la sociedad del presente, que, poco a poco, se han ido agudizando con la aparición del proceso de masificación, de la máquina y la consiguiente deshumanización del hombre. De esta manera se convierte el hombre en cosa, producto híbrido de la razón y el dinero. De ahí, precisamente, que, desolado, el hombre se encuentre en un universo incomprensible, solo y desamparado. Esta es, a grandes rasgos, la tesis general del libro *Hombres y engranajes.*

Comienza el libro con un estudio sobre la esencia del Renacimiento y la aparición del burgués. El despertar del hombre laico —guiado por la fuerza de su razón y de su dinero—en el Renacimiento origina el «epifenómeno de una transformación social: el pasaje del mundo feudal al mundo capitalista»; es el «despertar del hombre profano, pero en un mundo profundamente transformado por lo gótico y lo cristiano».

En la segunda parte del libro destaca el autor, con particular atención, el interés del hombre por el «oro» y la inquietud, siempre creciente, del capitalismo financiero por someter la máquina al «poderío de lo abstracto», manifestado en el número. Habla luego de la ilusión del progreso creceinte, de la ignorancia de la ciencia, del superestado y de los poderes de los Estados del siglo XX, de los hombres cosas, para concluir con una alusión muy singular sobre el papel del hombre cosa en la guerra movida por radio y teléfonos que muere por «obra de una bala atómica y es enterrado en un cementerio geométrico; uno entre todos es llevado a una tumba simbólica que recibe el significativo nombre de Tumba del Soldado Desconocido».

---

(1) Ernesto Sabato: *Hombres y engranajes.* Reflexiones sobre el dinero; la razón y el derrumbe de nuestro tiempo. Emecé Editores. Buenos Aires, 1951.

La tercera parte del libro trata de la «Rebelión del Hombre». Comienza con un estudio de la dialéctica de la crisis, y destaca luego la acción de las fuerzas contrapuestas de la Historia en constante interacción, que es precisamente donde se encuenta el meollo de la sociedad moderna. Luego habla—sin lugar a duda, con gran conocimiento personal—del marxismo, al que solidariza al mundo del dinero y la enraiza bajo el signo de la ciencia y la técnica. Luego se detiene en la reacción existencial del hombre ante el derrumbe de la civilización tecnológica a causa del interés de la ciencia y la filosofía por descubrir, objetivamente, las leyes que rigen el Universo para ponerlas a su servicio. Esta prescindencia del «yo», por el uso desorbitado de la razón y la observación, culmina en Kierkegaard con la rebelión del hombre contra lo abstracto y lo general.

En la cuarta parte del libro, Sabato se detiene a analizar el desarrollo de la crisis de las letras ylas artes. El hombre moderno encuentra en la literatura y la novela el medio de llegar a su propia reivindicación al no poder trascender su propio «yo», ya que hasta los mismos paisajes se transforman en estados de alarma y no en apreciaciones objetivas o descriptivas. Al arte lo hace trascender el concepto de realidad, y considera al arte moderno como una reacción lógica «contra la civilización burguesa, y en el que su propoi «Weltanschaung» se desentiende de su realidad, y, a menudo, lo hace trizas». Considera a la literatura trágica de hoy «com la representación de los problemas esenciales del htmbre y su destino», y en la que no se busca a la belleza en sí, sino al fondo de los problemas, es decir, intentar «profundizar el sentido de la existencia». Por eso es que cree que la literatura ha escapado, solapadamente, del campo de las bellas artes para ingresar en el campo, siempre espinoso, de la metafísica. Termina Sabato su corto pero intensísimo libro sosteniendo que el «hombre no es el estrecho y angustioso territorio de su propio «yo», ni el abstracto dominio de la colectividad, sino esa tierra intermedia en que suele acontecer el amor, la amistad, la comprensión, la piedad. Sólo el reconocimento de este principio nos permitirá fundar comunidades auténticas y no máquinas sociales». Y la última pregunta: «¿Por qué buscar lo absoluto fuera del tiempo y no en esos instantes fugaces, pero poderosos, en que, al escuchar algunas notas musicales o al oír la voz de un semejante, sentimos que la vida tiene un sentido absoluto?», da a su libro algo, no mucho, de esperanza, cuando pareciera que, después de su destructiva crítica, ya nada quedaba en pie.

A REMO HACIA LAS INDIAS. NOTAS SOBRE ACTUALIDAD HISPANOAMERICANA, por *Manuel Lizcano*.

Queremos recoger en adelante todos los meses, desde estas notas rápidas, los rasgos más expresivos de la actualidad espiritual, social, económica, cultural y política de esa otra gran mitad entrañable de nuestra gente que es el mundo hispanoamericano. Hemos escogido precisamente como cantera de información las revistas que publican los distintos países. Al fijarnos así en las preocupaciones de los dirigentes; en el curso que van siguiendo esas ideas, que, de ordinario, no llegan al gran público si no después de largos años de reflexión minoritaria; en la especial sensibilidad que para percibir la realidad universal en que nos movemos muestran los valores jóvenes de nuestra América, o en la noticia trascendental, sintomáticamente captada por aquellos ambientes culturales con los que nos vincula un destino solidario, no aspiramos a otra cosa que a prestar desde estas páginas un servicio necesario a lo que es, aquí y allá, nuestra común concepción de la vida.

SALTA A NUESTRA AMÉRICA LA CRUZADA DE LA BONDAD

Podemos empezar por una referencia que juzgamos sensacional. Al referirse a la reciente visita del Padre Lombardi a Hispanoamérica, el número de noviembre de la ya clásica *Revista Javeriana*, de Bogotá, nos reservaba la estupenda sorpresa de una bien acabada reseña del reciente libro del Padre Lombardi *Per un mundo nuovo*, debida a la pluma de Oscar Gerardo Ramos.

La reseña nos confirma en nuestras primeras referencias acerca de la importancia de este libro. Sólo nos cabe ahora dejar consignado el hecho de su aparición, de incalculables repercusiones para la Humanidad de nuestro tiempo, y encadenar algunos de sus conceptos más expresivos. Sus partes fundamentales son *El mundo por construir*; *Cómo construir el mundo nuevo*, y *La cruzada del siglo XX*. El punto clave de su dialéctica pertenece a la más genuina tradición cristiana: «la clave del universo es Dios, y su voz entre los hombres se llama Jesús». Considera al tiempo presente «nuestra gran generación», porque es la llamada a edificar la Era de Jesús. Toda la experiencia histórica reciente nos trae a la instauración contemporánea del reino de Cristo sobre la tierra. «La bandera de esta nueva edad puede diseñarse así: *libertad en la solidaridad*. Tanta libertad cuanta pueda compaginarse con la solidaridad, y tanta solidaridad cuanta pueda compaginarse con la libertad.»

Esta solución a la que tiende el mundo moderno sólo podrá encontrarla en el Evangelio. «Cristo, ni liberal, ni comunista; o, mejor, ni únicamente individualista, ni únicamente colectivista, sino individualista y colectivista a la vez.» «He aquí la palabra: cristianismo socialmente aplicado.» «Tengo clara conciencia de escribir frases revolucionarias.» «No quedará satisfecho el Estado mientras haya una persona honesta y laboriosa que carezca de los bienes necesarios: pan, trabajo, casa, posibilidad de formar una familia, etc.»

Esclarece impresionantemente el Padre Lombardi cómo «el Evangelio tiene siempre una palabra de respuesta a todas las humanas aspiraciones de alegría, que, cosechadas, harán bella sobre la tierra la vida de los hombres». Y en

cuanto a la acción temporal, señala con especial relieve que entre la destacadísima función que a los laicos nos compete en la construcción de la edad de Jesús, destaca la tarea que habrán de desarrollar «algunos teóricos que elaboren un acabado sistema jurídico, coherente en un todo con el Evangelio; y otros, preferentemente prácticos, que sepan actuar valerosamente ese sistema.»

Necesitamos una organización eficaz en cada nación y en nuestra acción mundial. «Pululan en muchas naciones hojas, folletos y folletines católicos, mientras en muchas falta un gran diario nuestro de importancia verdaderamente nacional.» «Debemos organizarnos mejor, a la manera de los ejércitos y según un plan sabiamente elaborado.» «El día en que nos unamos de veras, marcharemos a la victoria. Nuestra fuerza no está todavía coordinada: todo hombre leal debe confesarlo.» «La batalla es común.» «En el día del triunfo, todos juntamente cantaremos el himno de Cristo.» Este es el grandioso propósito que ha movido al Padre Lombardi a escribir su libro: lanzar el manifiesto de la era de Jesús, igual que el otro *Manifiesto* abrió la era del socialismo.

Donde adquiere la concepción del Padre Lombardi una agudeza más impresionante es en el esbozo de las líneas generales de organización del ejército católico mundial. En torno al Papa, las Sagradas Congregaciones constituyen su Estado Mayor, su órgano supremo de gobierno. Pero a este respecto propone el predicador de la cruzada mundial la erección de una nueva Congregación para actividades laicas, dada la importancia excepcional que en la inminente batalla ha de concederse a los apóstoles laicos, y especialmente a los estadistas que se inspiren para su obra de gobierno en la doctrina de Cristo. Junto a esta Congregación, llamada a coordinar la acción organizada de los laicos católicos sobre toda la tierra, se ve también necesaria la creación de un Senado del Mundo, compuesto por hombres selectos, profundamente católicos, de todos los países: publicistas, sociólogos, científicos, juristas y políticos.

Lo mismo habrá que unificar la autoridad católica dentro de cada nación. En torno a las Conferencias episcopales respectivas, deberán agruparse otros hombres que en el país ejerzan funciones centrales. «Estos hombres deben representar ante los obispos reunidos las exigencias, y ojalá las dificultades, de cada institución particular, y después transmitir a sus instituciones respectivas las disposiciones centrales.» Este órgano supremo del catolicismo de cada país constituiría la Consulta o Asamblea Nacional; Asamblea a la que asistirían los superiores de las Ordenes y Congregaciones religiosas, y, con ellos, algunos publicistas, profesores y políticos católicos. Esta Asamblea, dedicada a unificar el apostolado dentro de la nación, elegiría un Ejecutivo, encargado de llevar a cabo eficazmente los proyectos.

Dentro de las diócesis, en torno a la unidad jerárquica vinculada a la persona del obispo, una Asamblea o Consulta Diocesana reuniría representantes, atributos o funciones similares a las de la Consulta Nacional. Además, reuniría el obispo una Asamblea del Clero, que habría de preparar los tres aspectos previos a toda acción apostólica planteada: estudiar los problemas más trascendentales del país, ver con qué medios se cuenta para la lucha y mirar cómo se ha de realizar prácticamente el apostolado, teniendo presentes las circunstancias especiales de las diversas regiones. Seguidamente dedica el Padre Lombardi varios capítulos a los constructores de la edad de Jesús: sacerdotes, religiosos, líderes y padres de familia.

La última parte del libro desarrolla el plan de la Cruzada del siglo xx: «Que se levanten algunos hombres en medio del mundo moderno, pidan humildemente la bendición al representante de Dios, y en la medida en que él quisiere dársela, láncense a una verdadera misión. En torno a ellos se reunirán infaliblemente tres círculos de personas: las masas, los militantes y los dirigentes. A este postrero, más que a los otros, deben dedicarse los predicadores de la Cruzada», cuya acción irá desde la difusión de que se aproxima la edad de Jesús, hasta la consolidación de esa edad. «De este o de otro modo no muy desemejante se llegará a la movilización general de los católicos.» Porque absolutamente todos los católicos han de ser movilizados para esta gigantesca cruzada moderna, que nos ha de permitir construir «algo estupendo para bien de la Humanidad».

No hemos podido dejar de recordar, en automática asociación de ideas, el apremiante discurso con que Su Santidad, el 10 de febrero último, ha respaldado ya esta cruzada, y, por tanto, el espíritu de estas 711 páginas de fascinante atractivo y profundidad, que no tardarán en ser objeto de actualidad colectiva entre nosotros, máxime si, como se espera en ciertos medios, la visita del Padre Lombardi a España está prevista ya para fecha próxima. Precisamente, la reciente visita de este predicador, mundialmente famoso, a la América española, le ha dado, según nuestras noticias, la clave de la dormida potencia evangelizadora, que puede estar alentando en estos momentos en el viejo recinto peninsular. Quiera Dios que, como algunos tanto hemos pugnado por conseguir, la inmensa capacidad cristianizadora de mundos de los españoles vuelva a despertarse, y que sea incluso ésta la ocasión: cuando la llamada a la nueva cruzada nos ha llegado por el lado de América.

LOS TRES TRABAJOS DE AMADEO, GOYENECHE Y BERNARDO

Recogidos ya en nuestra revista, suponen, a mi juicio, un franco paso adelante en la fijación del mundo ideológico que Hispanoamérica está aportando al mundo; un intento gallardo de romper el *impasse* en que, por tantas razones, la comunidad de pueblos hispánicos, portadora de la olvidada fórmula humanista cristiana, anda estancada hoy. Hemos de confesar que estas tres enérgicas y brillantes formulaciones de principios aventajan en mucho, en cuanto a vigor ideológico y a fuerza de penetración del futuro, a los comentarios que han suscitado entre nosotros.

Desde un punto de vista político, el nervio de estos artículos radica en las «Bases para una política hispanoamericana», estudio que acredita madurez rectora suficiente para abordar el problema de desencadenar esa poderosa proyección social que el movimiento ideológico hispánico está reclamando ya; y eso es bastante. Hay que salirles al paso a los tentáculos mundiales del materialismo militante, a los de la codicia y a los del odio, como muy bien dice luego Juan Carlos, y arrebatarles las masas, porque nos pertenecen esos millones de voluntades honradas que pueblan con sus familias nuestra geografía, a nosotros, a los que andamos en la verdad sin que nadie pueda acusarnos todavía de haberla traicionado. Sacar a luz tales dispositivos espirituales, y ponerlos en marcha, es nuestro destino inmediato en cada una de las Españas, a los tres lados de nuestros dos grandes océanos. De esto dependerá, en parte muy considerable, nuestra definitiva reincorporación, por la vía grande, al campo trémulo de la Historia.

Desde luego, es un acierto el terreno en el que Mario Amadeo ha querido mover las ideas. No tanto el inmediato presente, erizado de enormes supuestos transitorios, como la meta final que coordine nuestras voluntades, es lo que hemos de ventilar en primer término; todo lo demás viene luego por sí solo. Y situados ya en ese terreno, hemos de confesar, por nuestra parte, que no concebimos a España sino vinculada orgánicamente a la confederación hispanoamericana necesaria.

Con Hispanoamérica constituímos un organismo vivo. Podemos subsistir descoyuntados, es cierto. Bien lo estamos demostrando en los ciento cincuenta años de calvario nacional de todos los pueblos de nuestra comunidad, que también estamos ciertos de que no cesará, ni nos permitirá aportar con alegría a la Humanidad el formidable motivo de paz y de cultura que unidos supondremos, mientras nuestros sangrientos muñones actuales no se reintegren a la armoniosa unión libre y espontánea, que, de un pueblo al otro, vuelva a sosegarnos y a completarnos en lo económico, en lo social, en lo cultural y artístico, en lo político y en lo religioso.

Cierto que también ha de llegar en su día—y mejor cuanto antes—nuestra confederación con el resto de Europa; e incluso la que es probable nos pudiese unir a los países árabes, con los que, como Emilio Romero ha podido pregonar hace pocos días por toda la Prensa española, nuestros apellidos no andan en vano mezclados desde los Pirineos hasta el Atlas. Eso pone de relieve la presente actividad diplomática española, tan seriamente seguida por ciertos sectores extranjeros poco acostumbrados ya de antiguo a contar con nuestra personalidad diplomática. La verdad es que nada que sea humano nos fué extraño nunca, ni nos será en adelante, siempre que la sangre o el espíritu nos anden por en medio, con sus categóricas razones enarboladas. Cuando volvamos a adquirir conciencia de esto, y sólo entonces, España quedará definitivamente salvada, es decir, incorporada de nuevo a un puesto rector de la historia humana; pero España sólo es ya, a estos efectos universales, el bloque superracial de los cien millones de hombres hispanos, articulados en su familia jurídica de Estados fuertes y libres por la confederación fraguada en el común destino.

DEMANDA DE MEDIO MILLÓN DE MAESTROS

También en las revistas provincianas de América encontramos temas que merecen una gran resonancia. En el núm. 103, de junio-agosto, de la revista colombiana *Universidad de Antioquia*, de Medellín, que, como se ve, nos llega con algún retraso, encontramos un artículo interesante de Guillermo Nannetti, que plantea a fondo el problema de «La educación en América latina».

La situación reflejada en este trabajo no puede ser más angustiosa: 70 millones de analfabetos; 19 millones de niños, en edad escolar, que carecen de escuela; índices de analfabetismo creciente; incapacitación de abrumadoras muchedumbres para comprender un material de lectura común y corriente, pues el promedio de quienes asisten a la escuela primaria sólo recibe la educación de dos o tres años de escolaridad, cuando está calculado que una revista de carácter popular, como el *Reader's Digest*, por ejemplo, está destinada a un nivel de comprensión de ocho grados de escolaridad; y, todavía, el consiguiente retroceso al analfabetismo por desuso de notables sectores de esas

mismas poblaciones semiletradas, que después de su aprendizaje primero de la lectura olvidaron lo aprendido por falta de utilización.

Según datos de la U. N. E. S. C. O., el autor del artículo calcula los cientos de millones de dólares necesarios para dotar a las jóvenes generaciones hispanoamericanas de una mínima igualdad de oportunidades ante la cultura. Y—lo que resulta ya fabuloso para improvisarlo, por muchas reservas económicas de que se pudiera disponer—un número no menor al medio millón de maestros necesitaría incorporarse en seguida para salvar este colosal naufragio de la cultura popular en los países americanos de nuestra estirpe. ¿Quién no piensa inmediatamente, ante este formidable problema, en que la antinatural división que mantiene a España distanciada de su biológica proyección en la Historia, que es nuestra América, es precisamente la causa fundamental que ha dado origen al aludido problema? Tanto, que desdeñar este factor equivaldría a alejarse por sistema de la única solución razonable.

Enlazando con las reflexiones que nos producían los temas tratados por los jóvenes pensadores argentinos, ¿no estará padeciendo Hispanoamérica tanto, cuando menos, como las está padeciendo España, las consecuencias de nuestro actual extrañamiento, de la desgarradura en nuestra carne viva colectiva que ahora nos separa?; ¿no se trocarían en pujanza insospechada estos dolorosos motivos de angustia de la sociedad hispanoamericana, igual que muchos de los nuestros, en el instante mismo en que todos nuestros complementarios recursos y aptitudes volvieran a conjugarse en la razonable medida en que las actuales conveniencias de nuestros supremos intereses comunes lo consientan?

Creemos que a España no le sería imposible preparar esos 500.000 maestros, o una crecida proporción de ellos, en un plazo determinado de tiempo. Quizá en este campo, como en cualquier otro de la especialización universitaria, poder dar acogida en nuestras Facultades, y salida profesional segura después, a un numeroso contingente de pedagogos, lo mismo que de médicos o de ingenieros, antes supusiera para nosotros motivo de descongestión y de alivio social que sangría irreparable. Sabemos bien que nuestras juventudes universitarias, si el Estado se atreviera a enfrentarlas valientemente con la oportunidad de hacer misión de nuestro propio espíritu y de nuestra cultura, y la Iglesia los enviara, iluminadas por la fe de Cristo, al ultramar solidario de nuestros mayores, mirarían en crecidos contingentes esta oportunidad como un motivo gozoso para ocupar dignamente las mismas energías creadoras que aquí en casa han de quedar a menudo, por falta de espacio vital, dramáticamente frenadas y constreñidas.

Sabemos que esto resultará descabellado a los amigos de lo estático y de la vía estrecha. Pero, cada vez más, ya no es la hora de ellos, sino la nuestra. Claro que habría que correr el riesgo, eso sí, de que tales maestros, en vez de capacitar a sus alumnos llegados al octavo grado de escolaridad para la comprensión del *Reader's Digest*, les dejaran en cambio en condiciones de asimilar la lectura de *Don Quijote de la Mancha* y del *Mío Cid*, de Unamuno y de Santa Teresa de Jesús. Es posible que con ello no se hiciera tampoco un servicio tan flaco a la integridad espiritual de la América «latina».

EL NUEVO SOCIALISMO ÁRABE Y ASIÁTICO

Dinámica social, la espléndida revista del Centro de Estudios Económico-Sociales, de Buenos Aires, en su número de diciembre último, trae una nota

de la redacción, que examina agudamente los rasgos más acusados de la decadencia del socialismo continental europeo, y llama la atención sobre la proyección árabe y asiática, que desde su nacimiento caracteriza a la nueva Internacional socialista, promovida por el laborismo inglés en la conferencia de Francfort, de julio pasado. Las vigorosas energías espirituales atesoradas en los mundos asiático e islámico, cansadas de los sectarios objetivos liberales y comunistas, se lanzan hacia una nueva concepción intermedia o, mejor, superadora. Nos consta que, tan próximo como a los peninsulares nos queda en muchos aspectos el mundo árabe, también el Asia constituye para muchos de nuestros hombres clarividentes del continente americano una vecindad y una preocupación. En este orden, la referencia que acabamos de recoger no resulta inquietante, es cierto, pero vale la pena de ser tenida en cuenta.

LA POESIA DE VICENTE ALEIXANDRE, por *Rafael Morales.*

Son tan pocos los libros que en España se han dedicado a los estudios estilísticos, que hay que acoger con júbilo cualquier nueva aportación, máxime si al abrir sus páginas nos encontramos ante una obra verdaderamente científica, ajena en todo momento al falso análisis o a la imaginación desbordada, que son los más tremendos lastres de la naciente Estilística, lastres que han ido colgando a la nueva ciencia todos esos inconscientes de los que hace mención Dámaso Alonso en el prólogo al libro que Carlos Bousoño públicó recientemente sobre la poesía de Vicente Aleixandre (1).

Que estamos ante un libro científico y no ante una de tantas simulaciones que se nos sirven bien adobadas bajo el título general de estudios estilísticos nos lo prueba claramente el que Bousoño, arrancando de lo particular en la poesía de Aleixandre, llega hasta lo universal, deduciendo leyes que pasan a formar parte de los aun muy débiles e inacabados primeros cimientos de la Estilística, ciencia que, como escribe Gili Gaya, «no pasa de ser un método tanteante que abre grandes horizontes a la Lingüística y a la Literatura».

¿Cuáles serán esos horizontes a los que se refiere el magnífico gramático que acabamos de citar? Dámaso Alonso, con su certera palabra de siempre, nos los señala en el prólogo al libro de Bou-

---

(1) *La poesía de Vicente Aleixandre.* Imagen, estilo, mundo poético. Por Carlos Bousoño. Prólogo de Dámaso Alonso. Ediciones Insula. Madrid, 1951.

soño, diciendo que la Estilística no tiene nada que ver con la historia externa de la obra literaria, que, al fin y al cabo, es lo que hasta ahora se ha venido estudiando, haciendo caso omiso de la obra en sí, que es el motivo principal de la balbuciente ciencia. Pero, efectivamente, ¿es una ciencia la Estilística o es una especulación crítica? Esta es la pregunta que muchos se hacen todavía, y a los que Carlos Bousoño ha contestado claramente, estudiando con tal rigor ciertas modalidades del estilo aleixandrino, que no cabe la menor duda de que estamos pisando un terreno científico.

La Estilística, por su propia novedad, es una ciencia difícil; su campo, extensísimo, está aún inexplorado casi totalmente; todavía apenas si se encontraron leyes indiscutibles; como toda ciencia nueva, está bordeando el peligro del charlatanismo. Hay fenómenos literarios, estudiados por la Estilística, que han pasado a la categoría de lo evidente. En el libro de Bousoño se nos presentan buenas pruebas de ello, tales—por no citar muchas más—las referentes al estudio del símbolo, la imagen visionaria y la visión, que, por estar al principio del libro, nos ganan para el autor desde el primer momento.

Otras veces, el autor se interna por el bosque de lo discutible, de lo difícil, de lo subjetivo; se pone al borde del precipicio por donde se despeñaron tantos, y, sin embargo, qué fina intuición la de Bousoño, intuición líricocrítica, que nos presenta al propio tratadista en su doble perfil de poeta y científico, Jano sensible de la ciencia nueva, que, probablemente, perecería en las manos de los que carecen de esta doble cualidad: intuición lírica y serenidad crítica.

Libro tan importante y sugerente como este de Carlos Bousoño sobre una poesía tan apasionante como la de Vicente Aleixandre nos tienta a hacer un largo estudio, pero es preciso cortar aquí; de lo contrario, atraídos por la obra de nuestro joven filólogo y poeta, nos extenderíamos en comentarios y análisis hasta escribir casi otro libro sobre este tan científico, hondo y justo, dedicado a la poesía magistral de Aleixandre. A tal señor, tal honor.

PRIMER CONGRESO HISPANO-LUSO-AMERICANO PENAL Y PENITENCIARIO.

En 1852 se establece la Casación penal en España para los delitos de contrabando y defraudación (Ley de 20 de junio de 1852), y extendida después a la totalidad de la materia criminal, por la Ley de 17 de junio de 1870, incluyendo a las faltas o contravenciones que expresamente habían quedado excluídas de la Casación.

La Casación había sido introducida en España por la Constitución de 18 de marzo de 1812, implantándose en lo civil, y sólo comenzó a actuar a partir del 1836 con la instauración del Tribunal Supremo en la Sala de lo Civil.

Los penalistas y procesalistas españoles, asistidos de las entidades judiciales universitarias, penitenciarias, médico-legales, etc., han creído conveniente celebrar de modo apropiado en aquel siglo de actuación en un Congreso Nacional Penal y Penitenciario, que a la vez continuase la tradición de los tres ya reunidos en España.

En la primera reunión preparatoria, celebrada en el Palacio de Justicia, fué en donde se fijaron temas, programas, comisiones organizadoras; surgió la iniciativa, acogida con el mayor entusiasmo por parte de los asistentes, de que el Congreso se denominase hispanolusoamericano, para englobar así a todos los países de habla española y portuguesa, «con el noble fin de que los especialistas y profesionales de los mismos puedan tener la oportunidad de coincidir y tratarse en torno a la conmemoración de un Instituto idéntico o similar a los existentes en la mayoría de los Estados iberoamericanos, y a la vez crear los cimientos para una base térmica de colaboración entre las instituciones penales y penitenciarias y las dedicadas al estudio de estos problemas en dichas naciones».

Aquellos acuerdos se concretaron en una circular, enviada a entidades (Tribunales, Universidades e Institutos científicos), profesionales (magistrados, jueces, abogados, catedráticos, médicos forenses, etc.), así como a los estudiosos de las ciencias penales de Portugal, América y Filipinas, habiéndose recibido importantes y numerosas adhesiones, al par que interesantes propuestas sobre temas. Cinco son los que el Congreso someterá al estudio de Comisiones o Plenos, temas de interés actual o valorativo, elaborados y estudiados por especialistas encargados de redactar una ponencia provisional, y que seguidamente vamos a enumerar.

Estos cinco temas generales serán la base sobre la cual se desenvuelva principalmente la actuación del Congreso, no estando, por tanto, excluída cualquier comunicación científica sobre temas afines con el objeto de la reunión y que tendrán un estudio en el seno de las Comisiones creadas al efecto.

Los temas generales del Congreso y sus relatores serán:

1.° «La Casación criminal española: su origen, desarrollo en el mundo hispánico y posibles reformas.» El relator será una de las figuras más destacadas de la magistratura española, el excelentísimo señor don Manuel de la Plana Navarro, fiscal del Tribunal Supremo.

El tema de su comunicación no puede ser de más interés, pues en él se trata de valorar en sus progresos y desarrollo la Casación española, su desenvolvimiento en el mundo hispánico respecto de los países que siguen el

sistema tradicional, a diferencia de aquellos otros que, extraños a la Casación (Argentina, Brasil, Panamá, Paraguay, Perú, etc.), siguen un sistema propio y apartado del anterior. Y, finalmente, enfréntanse con el problema de una posible revisión, que necesariamente ha de ir precedida de un replanteamiento dogmático, teniendo en cuenta aumentos de población, necesidad de abreviar procedimientos y la conveniencia de que la rapidez de la justicia sea satisfacción a la sociedad y a la víctima del delito, sin olvidar el poder correctivo para el delincuente.

2.° «El auxilio judicial y policial en el ambiente hispánico, y especialmente la reincidencia internacional.»

El relator es el ilustrísimo señor don Juan del Rosal, catedrático de Derecho penal de la Universidad de Valladolid. Su ponencia surge como consecuencia de la característica de nuestra época, el dinamismo, que acorta distancias e iguala a los países cultos, los cuales rivalizan en facilitar comunicaciones, que, puestas al servicio de la delincuencia, son el instrumento para burlar la acción de la justicia, apelando a la fuga, en la esperanza de lograr la impunidad. Y este problema se acentúa en los pueblos de origen hispánico por la unidad idiomática. Los órganos policiales de todos los países han llegado—pero como simple muestra de compañerismo—a ayudarse, pero no se logra el pacto entre los Gobiernos, única arma eficaz, pese a las asambleas de la Comisión de la Policía Criminal (celebradas 19), etc. Se aspira con el debate de este tema a que se perfeccione la inteligencia entre los policías y el auxilio entre los Tribunales, as' como a la creación de un registro interhispánico de antecedentes penales.

3.° «El tratamiento de la criminalidad infantil y juvenil», siendo el ponente el excelentísimo señor don Eugenio Cuello Calón, catedrático de la Universidad de Madrid. Tema de actualidad siempre ha sido el de la delincuencia infantil, aumentada en los últimos años por una serie de circunstancias sociales, que han favorecido la comisión de una serie de delitos propios de una época en la que la moral sufre resquebrajamientos y en que conceptos educativos han perdido vigencia.

4.° «Modernos aspectos de las instituciones penitenciarias iberoamericanas.» Relator, ilustrísimo señor don Antonio Quintano Ripollés, fiscal de la Audiencia de Toledo y en los Tribunales internacionales del Sarre. Trata su ponencia el examen amplio y valorativo de las últimas corrientes de pensamiento penitenciario y su posible adaptación a las necesidades e idiosincrasia de la comunidad hispánica.

5.° «Valor del diagnóstico psicomédico en lo criminal.» Relator, ilustrísimo señor don Antonio Piga, catedrático de Medicina legal de la Universidad de Madrid.

El problema de la responsabilidad penal necesita una revisión en la que juristas y médicos contrasten pareceres, opiniones, teniendo en cuenta los progresos de la psicología positiva. Unido todo ello a la polémica sobre la aplicación de los llamados «sueros de la verdad», hace prever frutos con resultados prácticos los que se obtendrán del trabajo del profesor Piga.

Estos son, en síntesis, los cinco temas generales del Congreso; sobre ellos se trabajará, contrastando legislaciones, orientaciones, en la seguridad de que estas reuniones, tras permitir tratarse a todos los que dedican su vida al estudio de las ciencias generales, serán fecundas en resultados positivos. Dígan-

lo si no las numerosas comunicaciones que van llegando, y que animan al Comité ejecutivo a rogar una vez más la ayuda y cooperación para que el Congreso Hispanolusoamericano Penal y Penitenciario renueve la esperanza de los que trabajan por el bienestar común administrando justicia.

TOMÁS SALINAS MATEOS

UNA VISION CRITICA DEL PENSAMIENTO EUROPEO MODERNO, por *Enrique Casamayor.*

Pocas épocas tan fecundas para la creación espiritual del hombre en la historia moderna como ésta que se inicia con el declive finisecular décimonónico y toma hondas raíces ya desde su comienzo en los primeros años del presente siglo para extenderse, a través de guerras, posguerras y entreguerras, hasta el momento actual del pensamiento europeo. Esta época, señalada con los nombres señeros de Eliot y Joyce, en Inglaterra; Valéry, Péguy, Gide, Proust, Claudel y Cocteau, en Francia; por la generación del 98, y Ortega, Zubiri, Guillén..., en España; por Schlegel, Rilke y Heidegger, en Alemania, merece una atención especial del crítico inteligente que busca en su tiempo las mentes creadoras auténticas y las saca de su ámbito generalmente oscuro, las hace traspasar fronteras y acaba presentándolas con claridad al mundo intelectual. Uno de estos hombres y escasos críticos actuales, atentos a la inquietud nueva y permanente, y sin concesiones a la galería periodística o a la crítica ocasional, es el alemán Ernst Robert Curtius, medievalista sobrecomún y, en contraste sólo aparente, crítico notabilísimo del pensamiento europeo actual. Muestra de su medievalismo revelador, la tenemos en su obra principal, la obra de toda una vida de trabajo de investigación, en *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, publicada por A. Francke Ag. Verlag, de Berna, en 1948, y que hoy está a punto de publicarse en México por el Fondo de Cultura en traducción de Margit Frenk de Alatorre. Y muestra no menos patente de su estar crítico atento y sagaz son los recientes *Kritische Essays zur europäischen Literatur* (1), donde en 18 ensayos se va exponiendo el pensamiento de la Europa creadora moderna, desde Goethe y Hofmannsthal, Bal-

(1) Ernst Robert Curtius: *Kritische Essays zur europäischen Literatur*. Dedicado a Max Rychner. A. Francke Ag. Verlang. Berna, 1950. 440 págs.

zac y George, a Hermann Hesse, Friedrich Schlegel, Ortega, Toynbee, Pérez de Ayala y Cocteau.

Ernst Robert Curtius es un alsaciano nacido en 1890 en una de esas dos provincias de la raya francoalemana cuyo litigio ha costado tantas vidas humanas y grandes infortunios. Es, pues, un alemán, espiritualmente proyectado hacia Francia, sin renegar de su germanismo. Sus primeros pasos son evidentemente afrancesados de literatura. Y dice: «Lo que es literatura, se estudia solamente en Francia.» Y, en cambio, «todo lo que pueda ser poesía, se estudia mejor en la Antigüedad clásica, en España, en Alemania, en Inglaterra». La niñez y la pubertad de Curtius son efectivamente alsacianas. Pero, luego de los primeros intentos críticos, conoce antes Londres que París, y se afinca en Munich, en Berlín, incluso en Viena. Esta experiencia «alemana» del alemán Curtius le hace penetrar en una especie de «conciencia europea» que le salva de la excesiva parcialidad francesa y de su intelectualismo al modo de Valéry. Luego viene la época mediterránea de Curtius: Italia y el estudio de la literatura clásica grecolatina, y seguidamente su legado y proyección en la Edad Media europea y, más tarde, en la Europa moderna. De Italia, siguiéndole la huella a la tradición clásica, Curtius topa con España, con su Baja Edad Media, con el Barroco, esto es, por dar dos nombres ejemplificantes: con Jorge Manrique y con Calderón. De ahí nace su gran obra medievalista. Pero, al propio tiempo, el alsaciano continúa en la crítica de la Europa moderna en sus hombres de pensamiento más evidentes. Sus estudios de la Edad Media latina no representan una claudicación de su *modernistische Phase* o de su amor a la literatura francesa y española, según han afirmado algunos comentadores reconventores; antes al contrario: conciencia europea es para Curtius simultáneamente tradición occidental. Pero conforme pasa el tiempo hay que profundizar más y más en la veta medieval. Conforme se va ensanchando la conciencia europea, debe reconocerse mejor el general sustrato en que se apoya históricamente Europa. Escribe Curtius: «Para mí es de mayor importancia la continuidad que la actualidad: Virgilio y Dante son más significativos que todos los modernos desde la muerte de Goethe.» Pero Curtius sabe usar de la continuidad. En 1947 escribe sobre Hermann Hesse; en 1948, sobre *A Study of History*, de Arnold Toynbee; en 1949, después de un primer ensayo, respectivamente, en 1924 y 1927, de Ortega y Eliot; en 1950, de Stefan George, y en 1951, de Jorge Guillén. Y sabe hacer dura crítica de la Alemania cultural que partió de 1933. Y analiza los males del *dasein* alemán en 1950.

No hay duda de que Curtius sabe estar a la exigible «altura de los tiempos».

Dos épocas marca la trayectoria crítica de Curtius en su aspecto «modernístico»: la una, de 1910 a 1931; la otra, de 1931 a 1951. La primera, como aquella famosa segunda época del crítico francés Carlos Francisco Sainte-Beuve, es analítica, descriptiva y curiosa. Versa sobre filósofos, poetas, novelistas, historiadores... casi todos ellos extranjeros, desconocidos en Alemania y que él presenta a sus lectores descriptiva y analíticamente. En esta época, en que, con los ya citados, conoce también a los norteamericanos Emerson y Whitman, Curtius se honra de haber tratado y estudiado a la persona y obra de esta «pléyade» de inteligencias creadoras del mundo actual. Su segunda época es en cierto modo de signo medievalista en conexión con la historia y con la ciencia de la literatura comparada. Pero también se dan retornos e insistencias sobre figuras ya interpretadas en el primer ciclo. Tales son los casos de Eliot y de Ortega ya referidos. Y como último trabajo, aunque éste no esté contenido en el presente volumen de ensayos, su estudio agudo e inteligente de la poesía de Jorge Guillén, escrito hace apenas algunes meses, en 1951.

Por su continuada labor investigadora, la ciudad de Hamburgo concedió a Curtius el premio Lessing 1950. Esta y otras distinciones tiene bien merecidas por su infatigable trabajo, que le ha llevado a un conocimiento patente de la literatura europea a partir de la clásica grecolatina, con el estudio de su subordinación interior, de sus relaciones y de sus caracteres específicos.

De los 18 ensayos incluídos en este libro, destacamos, por falta de espacio, solamente los dedicados a figuras de la lengua castellana: los dos de Ortega, uno de Ramón Pérez de Ayala y otro muy extenso dedicado al estudio global de la obra unamuniana. Un quinto estudio, dedicado a Hofmannsthal y George, enlaza con Calderón, tratándose en él de las subordinaciones correlativas de una idea común que parte de *La vida es sueño* y subsiste todavía en la Viena finisecular ochocentista como una pervivencia española de la de los Habsburgos. El teatro de Hofmannsthal está lleno de alusiones calderonianas que no son otra cosa, en su mayoría, que la herencia religiosa, política y estilística del mundo medieval.

Es curioso que un crítico tan agudo como Curtius haya ido a estudiar como representante de la novelística española del siglo XX, no a Pío Baroja, por ejemplo, sino a Ramón Pérez de Ayala. Quizá pervive en Curtius un ansia de docencia más allá de la cátedra que le ha acercado simpáticamente a la obra del autor de

A. M. D. G. y de *Troteras y lanzaderas.* Muy interesante es en Curtius el estudio comparativo que hace de la primera de estas novelas con *El artista adolescente,* de James Joyce, y con las «Schulerromane» alemanas, así como el estudio del cuadro sociológico del Madrid de 1920, con sus círculos de intelectuales, la burguesía adinerada, la bohemia anárquica, la política, los bajos fondos de la metrópoli..., para terminar en sus series realistas con retorno a la Asturias natal y a las virtudes del pueblo hispano en su medio rural y sin mixtificaciones.

De los dos ensayos sobre Ortega, el primero es una exposición objetiva de *España invertebrada* (1922) y *El tema de nuestro tiempo* (1923), con intención de hacer asequible al lector alemán el pensamiento orteguiano. El segundo ensayo es un estudio concienzudo de la razón vital e histórica, aplicada a la situación espiritual que atraviesa la Alemania de la posguerra.

Y, por fin, el dedicado a Unamuno, se centra preferentemente sobre la *Vida de Don Quijote y Sancho,* que no acaba de penetrar en el sentido unamuniano de la obra, ya que achaca a Unamuno de «quijotista»—achaque cierto, pero obvio y hasta sustancial—, colocándose para ello en una actitud crítica de apasionado «cervantino», impropio del crítico que es Curtius. En el caso *Del sentimiento trágico de la vida,* tampoco llega a penetrar en el meollo del agonismo trágico de Unamuno, destacando solamente el *eternismo* con que—según el crítico—Unamuno incita al europeo al reencuentro expresivo del alma en la supervivencia sin fin; voz creyente como un aviso que se alza ante el refinamiento intelectual, desengañado y agnóstico de nuestra Europa de 1925. Y, por fin, es el *excitator Hispaniae,* a quien «España debe agradecerle el despertar de su apatía, de aquella «abulia» que diagnosticó Ganivet».

Y como final: «Sin los martillazos y las cuchilladas de Unamuno, el espíritu español no sería lo que hoy significa para Europa» (página 246).

A S T E R I S C O S

MR. MEAD Y LA LITERATURA EN EL MUNDO HISPANICO

* * * La revista *Elite*, de Caracas, en su número del 13 de enero de 1952, reproduce un curioso artículo, tomado de ***Books Abroad***, University of Oklahoma Press, en el que Mr. Robert G. Mead, de Connecticut (Estados Unidos), estudia la situación actual de la literatura de habla española. Mr. Mead alude en su artículo—«Dictadura y literatura en el mundo»—a una situación de hecho, claramente visible, desde luego. Se trata de la emigración de una serie de intelectuales españoles a raíz de la guerra del 36. Es de lamentar que, una vez señalado el hecho, Mr. Mead lo interprete, no de acuerdo con las circunstancias reales que lo motivaron, sino como bonitamente le viene en gana.

En primer lugar, el autor desconoce totalmente, o no le parece digna de ser tenida en cuenta, la significación de la guerra civil española. No se le ocurre en ningún momento preguntarse el porqué de este hecho, a raíz del cual se produjo la emigración que él estudia. Lo más justo sería, procediendo con rigor, que Mr. Mead averiguase hasta qué punto está justificada o no históricamente esa guerra civil prolongada y sangrienta, de la cual la emigración es, efectivamente, desde puntos de vista muy concretos, una consecuencia dolorosa. Pero, para el autor de nuestro artículo, el saber si en el año 36 se luchaba en España para resolver problemas de índole superior o no, carece de importancia.

La cuestión se limita para él a la actual escisión del ámbito intelectual español en escritores exilados y escritores residentes en España. La comparación entre unos y otros le parece a Mr. Mead terriblemente desventajosa para los últimos. No sé, verdaderamente, en qué términos se plantea nuestro autor la famosa comparación, cuando de los intelectuales residentes en España sólo nombra, y eso con restricciones, a Benavente, Ortega, el «crítico» D'Ors y el «erudito» Menéndez Pidal. La ingenua afirmación de que la «dictadura de Franco» se ha dedicado por sistema a impedir el desarrollo intelectual de la nación demuestra todo el alcance de su conocimiento de la realidad interior española.

Tampoco en la otra zona, en la de los emigrados, se mueve con mucho más conocimiento de causa. Muchos de los nombres que cita pertenecen a escritores de segundo o tercer orden, como Luis Capdevila, Luis Aznar, Ramón Sénder, a los que nada tienen que envidiar, desde luego, los intelectuales que escriben bajo el actual régimen español. A otros nombres se refiere Mr. Mead con una absoluta falta de precisión, como quien ha oído tocar campanas. Así,

alude vagamente al «artista» José Moreno Villa. Así, dice que «los hermanos Machado» han muerto en el exilio. Así habla de Picasso, que no es propiamente un exilado, como todo el mundo sabe. Así, incluye en su lista de expatriados españoles a Eugenio Florit, que es cubano, etc., etc.

El artículo termina señalando cómo en Argentina se ha producido, desde la implantación del régimen peronista, una situación análoga a la española. Dejaremos para otro momento el examen de este punto, para no incurrir en la alegre irresponsabilidad con que Mr. Mead, de Connecticut (Estados Unidos), arremete, sin conocerlo a fondo, un problema tan complejo como el que nos ocupa.

J. A. V.

DEL TALLER DE ALFONSO REYES

* * * No sólo es ejemplar, ejemplarísima, sino admirable en grado sumo la laboriosidad de Alfonso Reyes. En estos últimos años, en el término de cinco, nueve libros y varios folletos de su archivo han ido apareciendo sin tregua. *Grata compañía, Cortesía, Entre libros, Junta de sombras, Ancorajes, Tertulia de Madrid, Cuatro ingenios* y *Trazos de historia literaria,* entre los más difundidos. No es, pues, necesario llamar la atención sobre este infatigable artesano de la cultura. Porque «Alfonso Reyes, el incansable» es, ante todo, un artesano, como los artesanos medievales, como los artesanos renacentistas. El mismo primor de una encuadernación cuidada y sobria, la misma delicia de una miniatura, el mismo brillo regocijante de una joya elaborada escrupulosamente día a día tienen sus páginas, todas sus páginas, monumentos como su *Deslinde* o *Junta de sombras,* o delicadas piezas como *Calendario* y *Tertulia de Madrid.* A subrayar este ejemplo, único en la historia reciente de la cultura hispánica, se han dedicado Luis Alberto Sánchez (1) y el suplemento del diario mexicano *Novedades,* este último en un merecido homenaje a su obra. Y también a su persona, porque Reyes es el arquetipo de aquel intelectual hispanoamericano, infatigable, «con su antorcha encendida», profesor y profesional de una profesión superior a todas: la de hombre.

Dice Sánchez, con justicia, que Don Alfonso—digamos así, como al Rey Sabio—«ha recogido la vieja herencia humanística, de esas que merecen ingresar al volumen estupendo de Marcel Bataillon sobre Erasmo». Y habría que agregar que lo que de añejo tiene esta herencia, desaparece por su nota de modernidad, facundia y juventud que encierran la agilidad y belleza formal de sus páginas. No tienen sus libros—como escribe Sánchez—un aire crepuscular. No. Igual frescura hay en aquella su primera publicación de 1907, siendo alumno de Literatura de la Escuela Nacional Preparatoria, y en este último de 1951, *Trazos de Historia Literaria.* Más bien habría que decir lo contrario: que sus últimos libros tienen un aire de madrugada, por lo reconfortante de su luminosa madurez, y por ese estímulo para el trabajo que traen las mejores mañanas.

RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT.

---

(1) Luis Alberto Sánchez. *Alfonso Reyes, el incansable.* «La Nueva Democracia», vol. XXXI, núm. 4. Nueva York, octubre de 1951.

UNA «NUEVA LEY» PARA EL TEATRO ITALIANO

* * * Es posible que, cuando aparezca esta nota, el teatro italiano cuente ya con una «nueva ley» capaz de recoger y legalizar definitivamente las inquietudes de los hombres de teatro italianos, que pretenden poner la escena nacional a la altura del tiempo, en un plano digno, moderno y ejemplar.

El teatro italiano tiene planteado—como el teatro español—un radical problema de organización, de estructura. El actual sistema aparece agrietado, anacrónico, insuficiente. El remedio, se ha visto, no está en los parches, en las pequeñas disposiciones ocasionales. Se siente la necesidad de una revisión a partir de los cimientos.

Tal estado de conciencia—paralelo, según parece, al que ha traído a la Dirección General de Teatro en España el señor García Escudero—apunta a una revisión general y minuciosa y, en definitiva, a una ley orgánica.

La discusión, en la Cámara italiana, de la ley sobre el teatro ha puesto al rojo vivo la polémica. Autores, actores, críticos, directores... han expresado en los diarios, en la radio o en revistas especializadas, sus personales puntos de vista. Se nos informa de que hay un punto de general acuerdo: «Todos están de acuerdo en reconocer que es deber del Estado, dada la importancia social del teatro, intervenir en su favor con providencias de varios géneros.» Recogemos a continuación la tesis de dos personalidades representativas: Egidio Ariosto, presidente del I. D. I. (Instituto del Drama Italiano), y Silvio D'Amico, director de la Academia Nacional de Arte Dramático, de Roma. El lector advertirá a su través el paralelismo de la problemática italiana con la española.

Piensa Ariosto que la «nueva ley» debería: 1.° Repartir con mayor equidad las subvenciones del Estado, que superan los tres mil millones para el teatro lírico, mientras no llegan a trescientos millones para el teatro de prosa. 2.° Eliminar el coste excesivo de algunos espectáculos estivales al aire libre. 3.° Asegurar un más alto porcentaje de representaciones del repertorio italiano. 4.° Crear las condiciones por las que las nuevas compañías puedan constituirse, al menos, por un bienio. 5.° Distinguir entre «pequeños teatros», que son verdaderos y propios teatros de arte estables, y los que son teatros experimentales o universitarios. 6.° Poner las bases de un futuro teatro del Estado. 7.° Afrontar el problema de los teatros comunales de manera que las compañías de jira puedan llegar también a los pequeños centros.»

D'Amico piensa que la «nueva ley» debe asegurar: 1.° Compañías estables, pero no burocratizadas con actores contratados por un trienio. 2.° Subvenciones concedidas sólo sobre la base del valor artístico de la actividad desarrollada por las Compañías. 3.° Obligación a las Compañías que reciben subvenciones de poner precios accesibles y de hacer jiras a provincias. 4.° Disciplina de los espectáculos estivales.

El simple enunciado de estas formulaciones indican la inquietud y la esperanza de los hombres de teatro italiano ante las deliberaciones de la Cámara. En España seguimos esperando.

ALFONSO SASTRE

¿PARA QUE SIRVE UN COLEGIO MAYOR?

* * * ¿Para qué sirve un Colegio Mayor? ¿Qué diferencias existen entre un Colegio Mayor universitario, una residencia para estudiantes—no «de» estudiantes—y un hotel más o menos universitario? La personalidad diferencial entre estas dos últimas instituciones sociales no precisa subrayado; sí queremos, sin embargo, hablar escuetamente de alguno de los muchos y buenos frutos que produce un Colegio Mayor bien organizado. Al menos, en España.

Ya sabemos que hay diversos tipos de Colegios Mayores: el peculiar de estudiantes de Licenciatura, como los hay en todas las Universidades españolas; tres en Madrid: «Cisneros», «Santa María» y «San Felipe y Santiago»; el femenino de «Santa Teresa», el hispanoamericano de «Nuestra Señora de Guadalupe», para universitarios de ultramar que cursan estudios en la Universidad española; el de postgraduados que preparan oposiciones, el «César Carlos», del cual ha salido ya un batallón de catedráticos, notarios, letrados, diplomáticos, abogados del Estado, etc. Pero parece como si los nombrados en primer lugar, esto es, los no especializados, tuvieran mayor interés inicial, porque acogen en su seno al estudiante recién salido de la Segunda Enseñanza y metido de improviso en la Universidad. Sobre la realidad valiosa de disponer de un material humano receptor y modelable, durante un plazo que se extiende entre los cinco y los siete años de estudios de la Licenciatura, brota la repetida oportunidad de la camaradería convivente. De cincuenta a doscientos estudiantes de todas las Facultades y Escuelas Especiales se agrupan y confunden durante los nueve meses del curso académico. El futuro médico habla con el ingeniero de montes aún en cierne; el abogado, con el químico; el matemático, con el futuro filósofo o historiador. Conferencias, charlas, conciertos, excursiones colectivas, visitas de personalidades intelectuales, seminarios, coloquios... Un sinfín de oportunidades dan a cada colegial una formación amplia, que va integrando desde los años mozos la personalidad cabal y armónica del hombre rico en virtudes humanas.

Un ejemplo de las actividades de Colegio Mayor, que ayudan a cuajar esta integridad humana en el joven universitario, es el ciclo de conferencias que los mismos residentes del Colegio Mayor Universitario de «Santa María», del Sindicato Español Universitario, de Madrid, han proyectado, y por estas fechas están desarrollando. Preocupación por los problemas esenciales del mundo actual, vistos y trabajados más desde una posición teórica y especulativa, desde la vertiente contraria de la realidad que se vive, que se palpa, que se necesita. En este terreno, difícil inclusive para los especialistas de cada caso, se mueven con soltura, con aciertos y yerros, naturalmente, pero siempre con alegría de aprender, y, si cabe, de enseñar, los futuros especialistas, ya liberados, por gracia de la vida de un Colegio Mayor, de la famosa «barbarie del especialismo». Estos son los colegiales del «Santa María». «Cada uno de nosotros ha querido aportar su esfuerzo al conocimiento universal de los demás—se dice en el programa—. Algo menos que erudición, y algo más que simple divulgación...»

Copiamos seguidamente los títulos de las conferencias-coloquio de este acertadísimo ciclo, cuyo temario puede servir de ejemplo de una preocupación directa, inquisitiva y actual por los problemas que más hondamente atañen a la realidad española de nuestros días:

«Capital y razón», «La construcción naval en nuestros días», «Poesía espa-

ñola contemporánea», «La situación hidroeléctrica en España», «Personalidad», «Aviones a reacción», «El cine cómico», «Posibilidades mineras de España», «Arquitectura religiosa», «Energía nuclear» y «Prohibición de libros».

E. C.

EL LECTOR ATENTO

* * * ¿Existe, de verdad, el «lector atento», a menudo conjurado e invocado por los escritores? Sí, existe. Dícese que Alain, escuchando la lectura de un poema de Valéry, notó la falta de una estrofa extraviada en la copia, y, más aún, supo adivinar el sentido de los versos que echaba de menos. Supone esto, además de agudeza y sensibilidad poco frecuentes, una rara identificación entre autor y lector, que responde a la inserción de ambos en una corriente de cultura, dentro de la cual idénticos estímulos y parejas sensaciones obtienen respuestas semejantes. En la poesía francesa clásica—y en esa línea deberá situarse a Valéry—, el hecho es menos extraordinario de lo que parecería si ocurriera en el ámbito de genios menos reglados.

Recientemente, Albert Béguin reveló un hecho del todo sorprendente: el descubrimiento, entre los papeles de Georges Bernanos, de medio capítulo inédito de la novela *Monsieur Ouine*. Ni lectores ni críticos (es decir, lectores profesionales) habían observado la falta de las páginas ahora publicadas, dando así testimonio de ligereza o de poca perspicacia. Releyendo, ya sobre aviso, el final de la novela, al que corresponde el trozo recuperado, es notoria la brusquedad con que se inicia la escena que pudiéramos llamar decisiva, brusquedad provocada por la pérdida de las quince hojas en que se exponían los preliminares de ella. Es extraño que nadie se atreviese a denunciar el bache, pues apenas puede concebirse que, entre tantos avisados escoliadores, ninguno lo advirtiera.

Según Béguin, la primera edición de *Monsieur Ouine* (Río de Janeiro, 1943) se realizó siguiendo la copia, imperfecta, llevada al Brasil por Bernanos, de la que se traspapelaron las cuartillas ahora recuperadas. En la casa Plon existía copia completa, remitida con anterioridad por el autor; pero, cuando en 1946 se preparó la edición de París, los editores se atuvieron al texto impreso en Brasil, sin preocuparse de cotejarlo con el depositado en sus oficinas, que, ése sí, contenía la versión correcta. La enfermedad o el cansancio hicieron que Bernanos aceptase el hecho consumado y no intentara reemplazar páginas que supuso perdidas.

En España ocurrió algo semejante con una leyenda de Bécquer. La diligencia de Dionisio Gamallo Fierros descubrió, en 1948, el texto de *El caudillo de las manos rojas*, publicado en el diario madrileño *La Crónica* (1858), y, gracias a su descubrimiento, pudo notarse que todas las ediciones posteriores de esta leyenda (es decir, todas las ediciones en volumen), omitían la transcripción de una octava parte de ella. Centenares, probablemente miles, de lectores habían leído la prosa becqueriana sin reparar en el gran vacío. ¿No habría entre todos ellos, como entre los de Bernanos, ni uno solo perteneciente a esa especie ideal de «lector atento» que cada artista sueña para sus obras.

RICARDO GULLÓN

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

Curtius (Ernst Robert): *Alemania y el pensamiento español actual* ... 3
Koninck (Charles de): *El bien común y la primacía* 21
Gil Benumeya (Rodolfo): *Sentido y formación de las nuevas nacionalidades en el Mundo Arabe* 32
Soto (Lucio R.): *El «Martín Fierro» y su valoración* 40
Benito Ruano (Eloy): *Medievalismo y modernidad en el reinado de los Reyes Católicos* 58
Fortún (Julia Elena): *Notas sobre el folklore boliviano* 70
Pujals (Esteban): *Interpretación romántica de la naturaleza en Byron* 79

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Sánchez Mazas (Miguel): *Las ciencias y la filosofía marxista* 95
Basave (Agustín): *Significado de la Hispanidad* 100
L. Aranguren (José Luis): *La traducción española de «Sein und Zeit»* 102
Agulla (Juan Carlos): *Humanización y maquinismo* 108
Lizcano (Manuel): *A remo hacia las Indias* 110
Morales (Rafael): *La poesía de Vicente Aleixandre* 115
Salinas (Tomás): *Primer Congreso Hispano-luso-americano penal y penitenciario* 117
Casamayor (Enrique): *Una visión crítica del pensamiento europeo moderno* 119

ASTERISCOS.—*Mr. Mead y la literatura en el mundo hispánico* (123).—*Del taller de Alfonso Reyes* (124).—*Una «nueva ley» para el teatro italiano* (125).—*¿Para qué sirve un Colegio Mayor?* (126).—*El lector atento* 127

Portada y dibujos del pintor español Ricardo Zamorano Molina.—En las páginas de color, sección «¿Adónde va Hispanoamérica?», los trabajos «Contactos psicológicos y políticos de Estados Unidos con Iberoamérica», de Antonio Carro Martínez, y «Sobre lo hispánico», de José María Souviron.